CUADERNOS HISPANOAMERICANOS

627

septiembre 2002

DOSSIER:
La filosofía en Hispanoamérica

Juan Goytisolo
Ejemplaridad de Octavio Paz

Julieta Campos
Goytisolo: ética y literatura

Centenario de Víctor Hugo

Entrevista con Antonio Benítez Rojo

Notas sobre Luis Cernuda, Eugenio Montejo, la Ilustración española y el nuevo cine argentino

Fotografías de August Sander

CUADERNOS HISPANOAMERICANOS

DIRECTOR: BLAS MATAMORO
REDACTOR JEFE: JUAN MALPARTIDA
SECRETARIA DE REDACCIÓN: MARÍA ANTONIA JIMÉNEZ
ADMINISTRADOR: MAXIMILIANO JURADO

AGENCIA ESPAÑOLA DE COOPERACIÓN INTERNACIONAL

Cuadernos Hispanoamericanos: Avda. Reyes Católicos, 4
28040 Madrid. Teléfs: 91 5838399 - 91 5838400 / 01
Fax: 91 5838310 / 11 / 13
e-mail: Cuadernos.Hispanoamericanos@aeci.es

Imprime: Gráficas VARONA
Polígono «El Montalvo», parcela 49 - 37008 Salamanca

Depósito Legal: M. 3875/1958 - ISSN: 1131-6438 - NIPO: 028-01-003-7

Los índices de la revista pueden consultarse en el HAPI
(Hispanic American Periodical Index), en la MLA Bibliography
y en Internet: www.aeci.es

627 ÍNDICE

DOSSIER
La filosofía en Hispanoamérica

PUNTOS DE VISTA

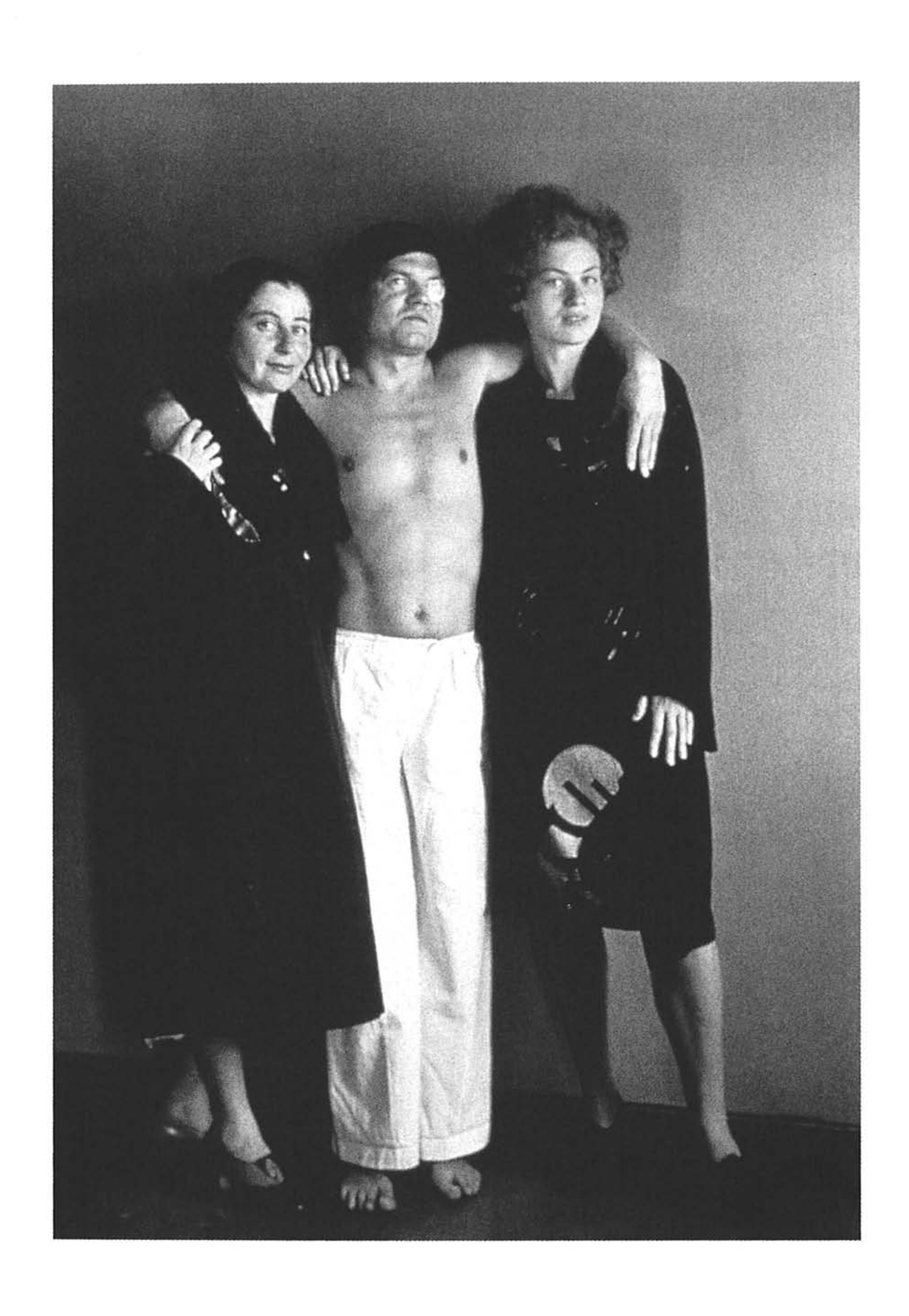
CALLEJERO

BIBLIOTECA

Las fotografías se reproducen por cortesía del August Sander Archiv.

DOSSIER
La filosofía en Hispanoamérica

Coordinador:
HUGO BIAGINI



August Sander: *El pintor dadaísta Raoul Hausmann (1928)*

La utopía, sujeto y objeto del filosofar hispanoamericano

Fernando Aínsa

Cuando en una charla dirigida a los estudiantes de la Universidad de La Plata, Pedro Henríquez Ureña habló por primera vez en 1922 de «la utopía de América», nadie podía prever que su encendido mensaje a favor de dar «el alfabeto a todos los hombres», «instrumentos mejores para trabajar el bien de todos» y ese generoso esfuerzo para «acercarse a la justicia social y a la libertad verdadera», que resumía en la consigna «avancemos, en fin, hacia nuestra utopía», se convertiría con los años en preocupación esencial del pensamiento hispanoamericano. La relectura de la historia en la perspectiva de una función utópica que operaba como motor de cambios y de esperanzas, pasaba a ser objeto y sujeto de estudios tanto ontológicos como historiográficos. El pasado y el futuro de América Latina aparecían irremediablemente ligados a esa «marcha sin fin de las utopías», sobre la que escribiría fervorosa y poéticamente en 1953 el poeta brasileño Oswaldo de Andrade, «marcha» que hoy forma un *corpus* de ensayos e investigaciones del que la filosofía ya no puede prescindir.

La utopía de América

La proclama de Henríquez Ureña partía de un convencimiento: lo autóctono en América no era solamente la raza indígena, sino el carácter peculiar que lo español asumía en el Nuevo Mundo desde los comienzos de la era colonial. «Cuatro siglos de vida hispánica han dado a nuestra América rasgos que la distinguen» –precisaba– para enumerarlos: unidad de su historia, unidad de propósito en la vida política y en la intelectual que hacían del continente una entidad, una «magna patria», una agrupación de pueblos «destinados a unirse cada día más y más».

América tenía un doble tesoro en la tradición española y en la indígena, que se traducía sobre todo en las expresiones artísticas, literarias, plásticas y musicales. Una originalidad amalgamada por una fe inquebrantable en el destino americano, en el porvenir de la civilización y en esa capacidad para

conciliar en la utopía al hombre universal con el nacionalismo de «jícaras y poemas», le dieron a su proyecto un contenido más cultural que político. La universalidad no debía suponer el «descastamiento», ya que en el mundo de la utopía no deberían desaparecer las diferencias que nacen del clima, de la lengua, de las tradiciones; diferencias que en vez de significar división y discordancia, deberían combinarse como matices diversos de la unidad humana. Ello suponía un difícil equilibrio para mantener la unidad de una armonía en las múltiples voces de los pueblos americanos, lejos de «la uniformidad, ideal de imperialismos estériles».

Henríquez Ureña retomaba y condensaba ideales históricos de Bolívar, Rodó y Vasconcelos –unidad política, magna patria, «raza cósmica»– para proyectarlos como programa utópico. «La utopía debe ser nuestra flecha de anhelo», sostiene nuevamente en un breve ensayo de 1925, *Patria de la justicia,* que se publicó con la conferencia de La Plata en un folleto titulado *La utopía de América,* título que se utilizaría a partir de entonces para varias ediciones de sus obras y como complemento de su búsqueda de «la expresión americana». En ese ensayo se hacía la pregunta fundamental: «Si en América no han de fructificar las utopías, ¿dónde encontrarán asilo?»

Las bases de un auténtico y novedoso enfoque de la historia de Hispanoamérica estaban lanzadas. La utopía pasaba a ser parte constitutiva de la filosofía americana, componente desiderativo de un *deber ser* al que se aspiraba –las bases de unidad y de justicia sobre las que debía edificarse el futuro– y elemento fundamental para diferenciarse de una Europa de la cual América no podía ser mero epígono. Un *deber ser* americano que, por la intensidad del pensamiento que lo impulsaba, era parte del propio *ser*, esa identidad hispanoamericana que al buscarse no hacía más que irse definiendo. Henríquez Ureña era consciente de que la tarea sería ímproba y el esfuerzo no podría limitarse a unos pocos pensadores, sino que debía ser colectivo y prolongado a través de varias generaciones. Lo esencial era empezar a «trabajar con fe y con esperanza todos los días». Su mensaje no caería en el vacío.

El mérito fundacional de Pedro Henríquez Ureña es indudable. Como ha señalado Rafael Gutiérrez Girardot, aunque el ensayista dominicano no se planteara un laborioso proyecto totalizador al modo del esbozado por Ernst Bloch en *El espíritu de la utopía* (1918), la utopía transformaba su perspectiva americana en «una categoría antropológica e histórica» fundada en la capacidad crítica y racional del ser humano. Esta inquietud de perfeccionamiento que nace con la filosofía griega, encuentra su determinación histórica y antropológica en América, donde la utopía pasa a ser una forma

dialéctica del pensar. Se pudo hablar así de «nuestra utopía», prolongando el ideal martiano de «nuestra América» en un doble sentido: la realización de la utopía es «nuestra realización humana e histórica, y porque América misma, es, históricamente Utopía».

No hay tal lugar...

La idea de América como utopía, fue retomada por Alfonso Reyes en dos obras –*Última Tule* (1941) y *No hay tal lugar...*(1960)– que brindaron un marco conceptual e histórico a lo que había sido la intuición de Henríquez Ureña, En esas recopilaciones de artículos y ensayos escritos a partir de 1920, Reyes inaugura los sugerentes «senderos de la utopía» que se recorren hasta hoy en día.

En *Última Tule,* Reyes parte del «presagio de América» que puede rastrearse en los textos de la Antigüedad y del que el anuncio del coro de *Medea* en la tragedia de Séneca es su texto emblemático. La prefiguración del Nuevo Mundo en los míticos «islarios» medievales, la supervivencia de la Atlántida en el imaginario popular, los vagos ecos de las expediciones vikingas de Erik el Rojo y las imágenes del *Imago Mundi* con el que Colón planifica su viaje hacia el Oeste, cargan de «misticismo geográfico» la empresa del descubrimiento de América, proyectada entre la fábula y la ciencia de cartógrafos y humanistas.

América es, pues, para Reyes una «región deseada antes de ser encontrada», porque «solicitada ya por todos los rumbos comienza antes de ser un hecho comprobado, a ser un presentimiento a la vez científico y poético». Aunque se pregunte «ya tenemos descubierta a América. ¿qué haremos con América?», Reyes está convencido de que «a partir de ese instante el destino de América –cualesquiera sean las contingencias y los errores de la historia– comienza a definirse a los ojos de la humanidad como posible campo donde realizar una justicia más igual, una libertad mejor entendida, una felicidad más completa y mejor repartida entre los hombres, una soñada república, una Utopía».

En el destino trascendente que imagina Reyes para América integra sus notas sobre la inteligencia americana, la importancia que tuvo el erasmismo en las visiones alternativas del cristianismo y las experiencias utópicas del obispo Vasco de Quiroga en México. En resumen, si América tiene un «sentido», es gracias a la utopía. Por ello, Reyes consagra su obra *No hay tal lugar...* a historiar el género utópico y sus antecedentes filosóficos clásicos, especialmente *La República* de Platón. Del género utópico rescata

los textos donde, una vez más, la prefiguración es esencial para comprender la función que la utopía ha tenido en una historia, cuya interpretación filosófica está impregnada del «principio esperanza» que la gobierna.

Esta idea, la «rendición del espíritu» europeo que resucita en el Nuevo Mundo al objetivarse en utopía, fue retomada por Juan Larrea en su ensayo «Hacia una definición de América». Allí afirma que «desde el Renacimiento asistimos a la paulatina conversión hacia lo concreto de los sueños abstractos de la Antigüedad y de la Edad Media. América ha desempeñado en esta evolución un oficio cardinal, materializando geográficamente el lugar de la bienaventuranza, es decir, sirviendo de objeto real al sujeto imaginante en un proceso de mutua identificación». Larrea se pregunta, finalmente, si «a la postre el cielo tan apetecido» no será más que «el espejismo determinado en el divino reino de la esfera por una situación antípoda». Una imagen especular y de inversión de realidades que acompañó hasta mediados del siglo XX la historia de las ideas del continente: lo que ya no era posible en el Viejo Mundo podría serlo en el Nuevo, depositario de las esperanzas de la humanidad.

El destino de América identificado con la utopía pasa a ser un *Leitmotiv* del pensamiento que, aupado por la revolución cubana de 1959, busca sus raíces en una historia releída en esa perspectiva. Ezequiel Martínez Estrada en su ensayo «El nuevo mundo, la isla de Utopía y la isla de Cuba» (1969), vincula la geografía insular de las utopías de Moro, Campanella y Bacon con las de las Antillas. El paralelo le permite identificar la isla de *Utopía* con la descripción que hace Pedro Mártir de Cuba en *Décadas de Orbe Novo*».

Los buscadores de la utopía en la literatura

La visión idealizada de América como continente de mestizaje creador con componentes indio, negro, hispánico y de todas las regiones del mundo, síntesis cultural proyectada como una auténtica ecumene, propició –especialmente en la visión mítica de Rodolfo Kusch y mística de Graciela Maturo– una asimilación de la utopía americana con una suerte de reconstrucción del paraíso perdido. La literatura, más que el ensayo político o histórico, recogería esta visión.

Juan Durán Lucio en *Creación y utopía, letras de Hispanoamérica* (1979) se propuso el primer esfuerzo sistemático de estudio crítico de la literatura basado en la perspectiva de una utopía que oscila entre la nostalgia y la esperanza, y que hace de la derrota de la historia la palanca eficaz

para «recuperar para el continente su olvidada promesa en el grito de protesta» que formulan autores como Rodó y Darío. Desde *La Araucana* a *Cien años de soledad,* pasando por *Los pasos perdidos,* poetas, ensayistas y narradores forman parte de una auténtica expedición en busca de la utopía. En una línea similar, Rafael Humberto Moreno Durán inscribe *De la barbarie a la imaginación* (1976) en una dialéctica de dualismos no resueltos entre civilización-barbarie, Arcadia-ciudad, Próspero-Calibán, para intentar trascenderlos gracias a una imaginativa dinámica utópica.

Los buscadores de la utopía (1977) es justamente el título de la obra que yo mismo consagré al tema. En los movimientos centrípeto y centrífugo, en los que se polariza dialécticamente una narrativa basada en la inquieta búsqueda de una identidad, hay una intención utópica a cuya lectura invitaban las páginas de ese ensayo, ampliado en *Identidad cultural de Iberoamérica en su narrativa* (1986). Búsqueda raigal e iniciática en la América profunda en la que se sumergen los héroes de las novelas de la sabana, la selva o la pampa, o reencuentro consigo mismo a través de los reflejos en el espejo europeo de la narrativa cosmopolita, «diaspórica» y del exilio, la narrativa refleja en ambos movimientos la desazón que hace de la identidad americana un *ser* acuciado en permanencia por el *deber ser* al que invita la utopía.

Aunque la lectura de la literatura hispanoamericana desde la perspectiva de la utopía no hace más que empezar, ya pueden contabilizarse numerosos esfuerzos, reediciones de textos utópicos olvidados en las colecciones que han dirigido Dardo Cúneo en la Editorial Monte Ávila (Caracas) y Gregorio Weinberg en «El pasado argentino» de Solar-Hachette (Buenos Aires), trabajos críticos en revistas y ponencias en congresos sobre poetas y narradores indican que lejos del agotamiento del pensamiento utópico en Europa, el continente americano sigue siendo un venero inagotable de desmesuradas esperanzas. Del mismo modo, la utopía se ha ficcionalizado por Arturo Uslar Pietri en *La isla de Robinsón* (1981) y Abel Posse en *Daimón* (1981), tentación que Mario Vargas Llosa ha revertido en las antiutopías de *La guerra del fin del mundo* (1981) e *Historia de Mayta* (1984) o en su ensayo sobre la visión andina de José María Arguedas a la que tilda de «utopía arcaica».

«El derecho a nuestra utopía»

Si mito y utopía confunden sus raíces en América, un esfuerzo de sistematización epistemológica para distinguir la utopía como construcción racional guiada por una función crítica reguladora se ha ido imponiendo. Compilaciones como la monumental de Isaac Pardo, *Fuegos bajo el agua.*

La invención de la utopía (1983) o la histórica de Esteban Krotz (*Utopía,* 1988) han permitido delimitar los caracteres del género utópico, evacuando la mera «intención» utópica de muchos textos literarios. En esta dirección se inscriben *Necesidad de la utopía* (1990), *De la Edad de Oro a El Dorado. Génesis del discurso utópico americano* (1992) y *La reconstrucción de la utopía* (1999), donde he intentado distinguir la función utópica inmanente a la condición humana del *homo utopicus,* de los diferentes «modelos utópicos» propuestos a lo largo de la historia de Hispanoamérica, varios de los cuales –el Estado indocristiano de la utopía misionera, los proyectos de Sarmiento y de Eugenio María Hostos, el socialismo utópico del siglo XIX, la «ciudad anarquista americana», los planteos de la vanguardia brasileña– se analizan en detalle en esas obras. Se invita, por otra parte, a la relectura de autores como Juan Bautista Alberdi, Andrés Bello, José Martí, Ricardo Flores Magón, Manuel Ugarte, Rafael Barrett, Manuel González Prada y José Carlos Mariátegui, entre otros.

Es interesante proponer una relectura de la historia americana desde esta perspectiva. Miranda, Bolívar, Artigas adquieren así una dimensión donde percibir «los signos de la tensión utópica que han definido textos e impulsado acciones de ese devenir histórico es –como ha sugerido Arturo Andrés Roig– una de las tareas más valiosas a las cuales habría de entregarse el hombre americano». Quedan además pendientes las sugerentes aproximaciones que pueden hacerse entre la función utópica y la filosofía de la liberación que proponen Horacio Cerutti Guldberg y Raúl Fornet Betancourt.

El inventario de esos sucesivos modelos utópicos y su tipificación forma parte del creciente interés de investigadores y estudiosos por un perfil marginado de la historia de las ideas del continente. Hugo Biagini lo hace con erudita solvencia para las «utopías juveniles»; Alejandro Serrano Caldera, Yamandú Acosta y Dejan Mihalovic están embarcados en estudiar la utopía como «una manera de construir la democracia» y reflexionan sobre «una utopía de la democracia históricamente posible», esfuerzo por «democratizar la utopía y utopizar la democracia» que subyace en las preocupaciones de las ciencias sociales y políticas del continente. Así, Eduardo Devés en su propuesta de «utopías para el tercer milenio» destaca el papel que debería cumplir la sociedad civil en una América Latina que no se limitara a confiar en la función ordenadora y planificadora del Estado para hacer frente a la desregulación neoliberal. Las conflictivas relaciones entre la utopía como sistema y la noción de libertad han sido objeto de ensayos por parte de Víctor Massuh (*La libertad y la violencia,* 1968) y de Franz J. Hinkelammert (*Crítica a la razón utópica,* 1984) y subyace en la cuidada compilación de Roberto Rojo (*Más allá de la utopía*, 1999).

Es interesante en este sentido, la perspectiva utópica enraizada en una profunda vocación antropológica de Adolfo Colombres. En *La emergencia civilizatoria* (2001), plantea como prioridad «la reconquista del espíritu utópico», un modo de trascender el mito como interpretación trascendente del imaginario americano y apostar por la integración cultural, la autodeterminación estética y la interculturalidad. No olvida Colombres en esta «emergencia» de intenso acento utópico el papel que le cabe al postergado desarrollo científico y tecnológico de la región. Esta vocación antropológica reaparece en la proyectada inserción de las sociedades aborígenes americanas en la dinámica utópica a la que apuesta Alberto Flores Galindo en *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes* (1986), reactualizada en Puebla y en Chiapas y en los trabajos de Guillermo Bonfil Batalla y Darcy Ribeyro, autor éste último de *Utopia selvagem*, una divertida reescritura utópica de *Macunaíma*.

En sucesivos simposios consagrados a «Utopías y América Latina» –algunos de los cuales organizamos conjuntamente con Horacio Cerutti en el marco de los Congresos Internacionales de Americanistas de Estocolmo, Quito y Varsovia– se ha ido definiendo un marco conceptual y teórico interdisciplinario de lo que debería ser un capítulo de la filosofía hispanoamericana. Los resultados de esos trabajos se han publicado en volúmenes como *Utopía y nuestra América* (1996), ahondando una idea fundamental adelantada por Arturo Andrés Roig en *Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en nuestra América* (1995) y el propio Horacio Cerutti en *Presagio y tópica del descubrimiento* (1991): después de haber sido la depositaria de las utopías para otros, América construye utopías para sí, proclamando el derecho a «nuestra utopía» como un derecho inalienable del pensamiento crítico y del discurso liberador en que se encarna.

Bibliografía

Aínsa, Fernando, *Los buscadores de la utopía,* Caracas, Monte Ávila, 1977.

— *Necesidad de la utopía,* Montevideo, Nordam, 1990.

— *De la Edad de Oro a El Dorado, Génesis del discurso utópico americano,* México, Fondo de Cultura Económica, 1992/1998.

— *La reconstruction de l'utopie,* París, Unesco/Arcantere, 1996.

— *La reconstrucción de la utopía,* México, El Correo de la Unesco, 1999. Buenos Aires, Ediciones del Sol, 2000.

Biagini, Hugo E, *Utopías juveniles. De la bohemia al Che,* Buenos Aires, Leviatán, 2000.

Cerutti Guldberg, Horacio, *Presagio y tópica del descubrimiento,* México, Unam, 1991.

— (Editor) *Utopía y nuestra América,* Quito, Biblioteca Abya-Yala, 1996.

COLOMBRES, Adolfo, *La emergencia civilizatoria,* La Habana, Centro de investigación y desarrollo de la cultura cubana Juan Marinello, 2001.

— (Coordinación) *América Latina: el desafío del tercer milenio,* Buenos Aires, Ediciones del Sol, 1993.

DURÁN LUZIO, Juan, *Creación y utopía, letras de Hispanoamérica,* San José, Euna, 1979.

FLORES GALINDO, Alberto, *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes,* La Habana, Casa de las Américas, 1986.

HENRÍQUEZ UREÑA, Pedro, *La utopía de América,* Introducción de Rafael Gutiérrez Girardot, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 37, 1978.

HINKELAMMERT, Franz J., *Crítica a la razón utópica,* San José de Costa Rica, DEI, 1984.

KROTZ, Esteban, *Utopía,* México, UAM, 1988.

MARTÍNEZ ESTRADA, Ezequiel, *En torno a Kafka y otros ensayos,* Barcelona, Seix-Barral, 1969.

MASSUH, Victor, *La libertad y la violencia,* Buenos Aires, Sudamericana,1968.

MATURO, Graciela, *De la utopía al paraíso,* Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1983.

MORENO DURÁN, Rafael Humberto, *De la barbarie a la imaginación,* Barcelona, Tusquets, 1976.

PARDO, Isaac.J. *Fuegos bajo el agua. La invención de Utopía,* Caracas, Fundación La Casa de Bello, 1983.

REYES, Alfonso, «Última Tule y No hay tal lugar...» *Obras Completas,* Vol.XI, México, Fondo de Cultura Económica,1960.

ROIG, Arturo Andrés, (Compilador), *Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en nuestra América,* San Juan, Editorial Fundación Universidad Nacional de San Juan, 1995.

ROJO, Roberto, *Más allá de la utopía,* Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán,1999.

SERRANO CALDERA, Alejandro, *Hacia un proyecto de nación,* Managua, Fondo Editorial Cira, 2001.

VARIOS autores, *La utopía de América,* Memorias en homenaje a Leopoldo Zea, Santo Domingo, Universidad Autónoma de Santo Domingo, 1992.

— *La utopía en América.* México, UNAM, 1991.

— *Utopías,* Buenos Aires, Corregidor, 1994.

— *Filosofía, utopía y política. En torno al pensamiento y a la obra de Horacio Cerutti Guldberg,* México, UNAM, 2001.

Estudios culturales y pensamiento latinoamericano[1]

Eduardo Devés Valdés[2]

1. Abocarse al tema de los «estudios culturales» desde la perspectiva del pensamiento latinoamericano, situándolos en el marco de nuestra historia de las ideas, implica al menos tres cosas: ubicar esta escuela dentro de una trayectoria, determinar cuáles son las ideas que la definen y evaluar tanto los aportes posibles como las eventuales proyecciones.

En el pensamiento latinoamericano los dos tópicos que han expresado más recurrentemente las propuestas de la intelectualidad han sido el «identitario» y el «modernizador». Estas propuestas se han alternado, al menos desde 1850, representando por un lado las reivindicaciones de un modo propio de ser y de un proyecto coherente con ello y, por otro lado, señalando la puesta al día según los modelos entregados por las sociedades que van a la vanguardia en el proceso de modernización.

Podría pensarse que dicha oposición o alternancia debería con los años y las décadas haber tendido a anularse encontrando un equilibrio. Ello no fue así. Por el contrario, se manifestó más polarizadamente en las últimas décadas del siglo XX. Una de las expresiones de esto fue la tensión entre globalización e identidades. En todo caso, el neoliberalismo, al menos desde mediados de los 70, formuló con radicalidad una ideología de modernización, poniendo énfasis muy fuertes en aspectos tecnológicos, económicos y comunicacionales. A nivel teórico, durante la última década del siglo el grupo-red de los estudios culturales representa, en términos de la dinámica del pensamiento latinoamericano, la posición alternativa más sólida al neoliberalismo. Esto lo hace ocupándose mucho del tema de la identidad a la vez que realizando la reivindicación del identitarismo. Su permanente crítica al neoliberalismo y su concepción de éste, tal como los arielistas de 1900 concebían al positivismo de fines del XIX, se realiza normalmente desde una preocupación por la identidad. Aunque se trataría de un neoarie-

[1] *Este trabajo reelabora un acápite de* El pensamiento latinoamericano en el siglo XX, *Tomo III: «Los años 90», en prensa. Es parte del proyecto Fondecyt 1990019.*

[2] *Investigador del Instituto de Estudios Avanzados IDEA. Universidad de Santiago de Chile. Román Díaz 89, Providencia, Santiago, edeves@lauca.usach.cl.*

lismo o, valga la paradoja, una suerte de arielismo calibánico, al poner énfasis (especialmente el grupo de los «Subalternos») en la cultura del oprimido-marginado.

En este esquema, el concepto «estudios culturales», sugiere un grupo de autores, un paradigma o una metodología de trabajo e incluso una propuesta para (entender) América Latina. En tal sentido es importante tener en cuenta que «estudios culturales» ha sido también un santo y seña en el interior del medio intelectual. En otras palabras, funciona como una forma de reordenar el campo intelectual y como una manera de concebir las políticas universitarias y culturales. Pero ello no significa que quienes se reclaman de este sector efectivamente practiquen los estudios culturales. Es particularmente el caso de Mabel Moraña, Ana Pizarro, de la franchilena Nelly Richard y del norteamericano John Beverley.

Ottmar Ette ha recordado cómo el grupo, por sus citaciones recíprocas, sugiere una «red muy densa en cuyo centro el lector se tropieza con el nombre de Néstor García Canclini»[3]. La citación recíproca implica un criterio clave para determinar la existencia de una red (y ello aunque muchas veces, al igual que la endogamia, termine en una crisis de autoagotamiento), pues contribuye a otorgarle homogeneidad y carácter a un grupo intelectual. En este mismo sentido, otro factor clave es el afán de reflexión sobre sí mismo tanto como sobre su propio accionar. La discusión sobre el sentido de los estudios culturales marca a este grupo, hallándose aquí, por otra parte, una veta decisiva para el estudio de las ideas.

Es importante señalar que, como en toda escuela, las propias polémicas y diferencias en el interior del conjunto contribuyen a darle identidad, mientras haya elementos que le permitan mantenerse cohesionada. La polémica en torno a la validez de conceptos como «heterogeneidad» y «transculturación» resulta una muestra de ello. La nicarunidense Ileana Rodríguez da cuenta de esta discusión entre «cornejistas» y «ramistas» haciendo aparecer a un buen conjunto de los personajes actuantes: latinoamericanos, latinoamericanistas y latino(rte)americanos[4].

[3] *Ette, Ottmar «¿Heterogeneidad cultural y homogeneidad teórica?», en* Revista Notas, *Vol. III, N°1, 1996, p. 5.*

[4] *Ileana Rodríguez menciona entre otros a Renato Ortiz, Silviano Santiago, Beatriz Sarlo, Julio Ramos, Ernesto Laclau, Nelly Richard, Alberto Moreiras, Silvia Spitta, Walter Mignolo, John Beverley, Mabel Moraña, Fernando Coronil, Carlos Sanjinés, María Milagros López. Intercala constantemente postcoloniales y estudiosos de la cultura de otros campos, especialmente los de procedencia india pero también Stuart Hall y Edouard Glissant. Rodríguez, Ileana, «Geografías físicas, historias locales, culturas globales», en Moraña, Mabel,* Nuevas perspectivas...

La red de los estudios culturales es similar a aquella que planteó el problema de la dependencia dos o tres décadas antes. Aunque los culturalistas son etariamente mucho mayores que los dependentistas en su época de auge, puede decirse que en términos generales ambos grupos conservan un toque generacional. Tan marcante es la presencia de unos y otros en la evolución del pensamiento latinoamericano que puede afirmarse que entre ambos no hay otro grupo de la misma envergadura, creatividad y homogeneidad. No alcanzaron esta vitalidad quienes en los 80 trabajaron sobre democracia y renovación ni el grupo neoliberal, aunque en el nivel de la práctica haya obtenido cuotas de poder mucho mayores.

2. En segundo lugar, interesa determinar cuáles son las ideas más importantes que maneja esta escuela-red. Es imposible dar cuenta de la vastedad de estudios realizados, de la gran apertura a cuestiones que van desde las industrias culturales al graffiti y desde la telenovela a las políticas culturales en la integración latinoamericana. Por ello, más bien, se apunta a detectar las «fuentes de pensamiento» en el interior de dichos territorios: problemas, temas, conceptos, propuestas: la hibridez, el macondismo, la heterogeneidad, las estrategias para entrar o salir de la modernidad, las permanentes críticas a la identidad y sus conceptualizaciones, que si por un lado la cuestionan, por otro vuelven a instalarla como gran obsesión del pensamiento latinoamericano.

a) Un primer asunto se refiere a lo epistémico. En una tímida aseveración hacia 1990, García Canclini, luego de preguntarse por esas estrategias para entrar y salir, escribía: «dudamos si modernizarnos debe ser el principal objetivo, según pregonan políticos, economistas y la publicidad de las nuevas tecnologías». Era una manera de decir. Su respuesta obviamente era «no» y ello anunciaba una década que volvería a poner la identidad como prioritaria sobre la modernización en el clima intelectual, no necesariamente en el clima político ni menos empresarial. Para realizar su «no», García Canclini proponía la creación de «disciplinas nómadas», forma de plantear el necesario reordenamiento epistémico[5]. Nelly Richard ha insistido sobre esto. Postula que es precisamente «en el marco de revisiones y cuestionamientos del saber universitario, de su tradición filosófica, su fundamentación institucional, su composición teórica, su distribución social en el que irrumpe la transdisciplina de los estudios culturales». Se trata, argumenta, de una disciplina que «desborda las fronteras académicas de división y clasificación», preguntándose a la vez, por las «redefiniciones de la

[5] *García Canclini, Néstor,* Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad, *Grijalbo, México, 1990.*

cultura» y por las «energías críticas» que aportan al debate[6]. Esto de trascender los límites disciplinarios tiene también que ver con la intuición de nuevos fenómenos culturales (supuestamente) inaprensibles con la antigua división de las ciencias. Allí se encuentran cuestiones como la comunicación, la industria cultural, la globalización y la satelización, la transnacionalización de lo mediático.

Jesús Martín-Barbero, autobiográficamente, plantea el tema al señalar cómo la historia latinoamericana lo trasladó desde la heideggeriana «morada del ser» a las fabelas de los humanos, el modo como los sucesos humanos le destruyeron «viejas seguridades y abriendo nuevas brechas nos enfrentaron a la *verdad cultural* de estos países: al mestizaje». Mestizaje que «no es sólo aquel hecho racial de que venimos, sino la trama hoy de modernidad y discontinuidades culturales». De este modo, escribe, «la comunicación se nos tornó cuestión de *mediaciones* más que de medios, cuestión de *cultura* y, por tanto, no sólo de conocimiento sino de reconocimiento»[7].

b) «Identidad», «comunicación» y «globalización» relacionadas remiten directamente al tema de las industrias culturales, una de las preocupaciones claves (motivadoras) de la escuela de los estudios culturales. Los autores más importantes asociados a esta escuela-red se han ocupado del tema: García Canclini ha desarrollado las relaciones entre las industrias culturales y la integración, la identidad continental, la democracia y la ciudadanía, el desarrollo[8]. Rafael Roncagliolo ha trabajado las industrias culturales, en su imbricación con la comunicación social, en relación a las políticas culturales y a las políticas de exportación, en relación a la importancia de este sector «cuaternario» de la economía, en relación a la sociedad de la información y a las posibilidades de la integración latinoamericana[9]. George Yúdice, estudiando especialmente la industria musical, se ha preocupado de cuestiones como la democracia, la presencia de lo indígena y las alternativas nacionales y populares en dicho escenario[10]. Jesús Martín-Barbero se ocupa de la

[6] *Richard, Nelly, «Signos culturales y mediaciones académicas», en González, Beatriz,* Cultura y Tercer Mundo, *Nueva Sociedad, Caracas, 1996, tomo I, p. 2.*

[7] *Martín-Barbero, Jesús,* De los medios a las mediaciones, *G. Gili, México, 1987, pp. 9-10.*

[8] *García Canclini, Néstor, «Introducción» y «Políticas culturales: de las identidades nacionales al espacio latinoamericano», en García Canclini, Néstor y Moneta, Carlos (coord.),* Las industrias culturales en la integración latinoamericana, *EUDEBA-SELA, Buenos Aires, 1999.*

[9] *Roncagliolo, Rafael, «Las industrias culturales en la videósfera latinoamericana», en García Canclini y Moneta,* Las industrias culturales..., *ed. cit.*

[10] *Yúdice, George, «La industria de la música en la integración América Latina-Estados Unidos».* Ibid.

«compleja reorganización de la hegemonía» lo que articula con la necesidad de pensarla como «dispositivos clave en la construcción de identidades colectivas»[11]. En diálogo con autores como Hugo Achúgar, J. Saxe Fernández, O. Getino, J.J. Brunner y N. Lechner, N. García Canclini plantea la cuestión de las industrias culturales por relación a la integración, a la inserción en el escenario mundial y a la ciudadanía. Renato Ortiz, por su parte, destaca que las industrias culturales, trascendiendo las fronteras, juegan un papel decisivo en la constitución o reconstitución de las identidades y la integración de las sociedades nacionales y continentales[12].

c) Otro tema clave es la cultura urbana, sus innovaciones, sus modificaciones, los desafíos que ésta representa para las disciplinas tradicionales. Se asume que lo cultural adquiere dimensiones diferentes en el espacio urbano. Que se generan formas que no existían en los espacios agrarios y/o tradicionales. Allí, sostienen algunos tan esquemática como románticamente, todo estaba en su lugar. En la urbe moderna todo ha devenido en revoltura y caos.

Se trata, por una parte, de entender la ciudad en su dimensión simbólica, en el sentido que envuelve una ciudad específica o lo urbano como fenómeno. Allí Monsiváis, por ejemplo estudiando los «rituales del caos» se detiene en un conjunto de manifestaciones religiosas, deportivas, costumbristas, en donde quiere descubrir un sentido (o sinsentido) común. Una manera diferente de vivir lo público, lo colectivo e incluso la ciudadanía, la política, la participación[13]. Armando Silva, inspirándose en el mexicano, apunta a pensar la «operación de segmentación y representación de un espacio urbano, con los modos de vivir y asumir una urbe». Una de sus propuestas es que «la memoria urbana se construye a través de metáforas» y en consecuencia quiere comprender lo urbano de una ciudad pasando «por el entendimiento de ciertos sentidos de urbanizaciones». Cree haber encontrado en la categoría «ritual» una supercategoría que permite entender la significación de lo urbano y lo colectivo[14]. Lo público, lo urbano, la ciudadanía, el arte urbano, las nuevas tecnologías, el modo de accionar estético

[11] *Martín-Barbero, Martín, «Las transformaciones del mapa: identidades, industrias, culturas», en Garretón, Manuel Antonio (coord.),* América Latina, un espacio cultural en el mundo globalizado, *CAB, Bogotá, 1999, p. 298.*

[12] *Ortiz, Renato, «Identidad, industrias culturales e integración», en Garretón, op. cit.*

[13] *Monsiváis, Carlos,* Los rituales del caos, *Era, México, 1995.*

[14] *Silva, Armando, «Rito urbano e inscripciones imaginarias en América Latina», en revista* Persona y Sociedad, *Vol. X, N°1, ILADES, Santiago, abril 1996, p. 197.*

y su dimensión política, son otros tantos conceptos o problemas que se articulan en la relación estudios culturales-ciudad[15].

d) Otro tema todavía se establece en la relación entre estudios culturales y acción política o en la vocación política de los estudios culturales que han puesto en relieve Stuart Hall y John Beverley. Para Beverley, al menos originariamente, estos estudios desarrollan la noción de cultura popular o de masas, de esta cultura que no tenía prestigio «como una forma de poder de gestión popular democrática». En otras palabras, la voluntad de los estudios culturales de transgredir la distinción entre lo culto y lo popular «conlleva un agenciamiento político». Ahora bien, por otra parte, sospecha Beverley que el proceso de institucionalización académica de los propios estudios culturales «sirve también para ajustar el saber académico a las nuevas realidades del saber geopolítico» y en ese caso los estudios culturales terminarían siendo instrumentos de dominación[16].

Para Beverley los estudios culturales (o los «estudios subalternos» como postulan él y su grupo) se constituyen o se transforman en rearticuladores de la izquierda y su política[17]. Los estudios culturales (o los subalternos) preparan/anticipan/legitiman la necesidad/posibilidad de una revolución cultural[18].

3. Luego de señalado el contexto en que se ubica el pensamiento de la escuela de los estudios culturales y algunas de sus ideas fundamentales corresponde evaluar su significación.

En el marco del latino(rte)americanismo donde los estudios culturales son concebidos con altos niveles de deconstruccionismo, un balance de lo realizado no puede (nunca podría) ser muy favorable. Algunas figuras sumidas (ahogadas) por un «pensamiento crítico» y que imaginaban los estudios culturales como la nueva ideología de la izquierda que (ahora sí) produciría el cambio radical y para quienes la democracia en el Sur y la paz en el Centro no ha sido más que la continuación de la dictadura por otros medios, con razón se sienten defraudados.

A más de diez años de la aparición de *Culturas híbridas*, el libro más influyente en América Latina de un pensador nuestro en el fin de siglo, los estudios culturales han ganado un espacio indiscutido. Sin embargo, en

[15] *Véase Silva, Armando, «Lo público frente a lo global. Arte urbano y nuevas tecnologías», en Martín-Barbero, Jesús, López de la Roche, Fabio y Jaramillo, Jaime (eds.),* Cultura y globalización, *Ces-Universidad Nacional, Bogotá, 1999.*

[16] *Beverley, John, «Postcriptum», en Moraña, Mabel (ed.),* Nuevas perspectivas..., *op. cit., pp. 500-501.*

[17] Ibid., *p. 506.*

[18] Ibid., *p. 507.*

LASA 2001, en las mesas que reunieron a lo más conspicuo de este grupo-red, se dejó ver la desazón producida por una década de trabajos que no habían permitido alcanzar los objetivos deseados. Pero el estudio de la significación o el impacto no pueden realizarse únicamente a partir de los objetivos que la propia red se fue dando, cuestión nada unívoca por lo demás. La «astucia» de los estudios culturales ha ido más allá, y hasta en contra, de lo esperado.

Un poco paradójicamente, los estudios culturales, junto al neoliberalismo y, en menor medida, las teorías sobre la democracia conforman los vehículos a través de los cuales el pensamiento anglosajón y, sobre todo, norteamericano (y hasta la academia norteamericana) ha avanzado su proceso para ganar hegemonía en el espacio latinoamericano, desplazando progresivamente a la presencia europea continental. Si bien el autor extranjero más influyente en el fin de siglo fue Michel Foucault, éste ingresó de modo importante a través del medio anglosajón, a través de la red de los estudios culturales.

Todo ello ha renovado de modo importante la reflexión sobre la cultura y sus relaciones con lo étnico, lo social, lo genérico, lo nacional, etc. Esto ha sido particularmente notorio con la aparición de trabajos sobre la multiculturalidad y lo intercultural, con temas como hibridación, recepción, adaptación. Aquí ha jugado también un papel importante la escuela postcolonial, llegada a América Latina a través de los estudios culturales en gran medida, representando uno de los pocos acercamientos del pensamiento latinoamericano y el oriental.

El impacto de los postcoloniales, los subalternos y los estudios culturales puede percibirse muy bien en el discurso y los temas de los estudiantes de postgrado. En dicho segmento los nuevos conceptos, los temas, las figuras citadas, las lecturas, las referencias a las industrias culturales y a la cultura de masa y la frecuencia de Foucault en desmedro de Gramsci, marcan una evolución importante entre 1990 y 2000.

Otra muestra del impacto y la significación de los estudios culturales es la acentuación, en las discusiones sobre democracia, del tema cultural, de lo genérico y de lo étnico, así como la acentuación en las discusiones sobre integración de temas de las industrias y políticas culturales concertadas.

Sin duda, todo lo señalado no se debe de manera exclusiva a los estudios culturales, pero sin duda el mapa conceptual de América Latina a comienzos del siglo XXI no sería el mismo sin la existencia de esta escuela. O bien si se quiere, en la última oscilación de crítica a los procesos de modernización y de reivindicación de las identidades ha tocado liderar este movimiento a los estudios culturales.



August Sander: *Mi esposa en sus alegrías y sus penas (1911)*

Por una filosofía intercultural desde América Latina

Raúl Fornet-Betancourt

Observación preliminar

Como hablamos en este breve artículo de la necesidad de una transformación de la filosofía en América Latina, nos parece conveniente comenzar señalando que esta propuesta nada tiene de extraordinario. Queremos decir que hablar o proponer una transformación de la filosofía que hacemos y trasmitimos, no debe sorprender ni considerarse como algo excepcional.

Si miramos con atención la historia de la filosofía, y concretamente su historia en nuestro continente, veremos, en efecto, que es una historia de continuas transformaciones.

La filosofía, en efecto, vive y hace su historia transformándose, buscando nuevas formas; reinventándose teóricamente, ensayando distintos paradigmas; pero también mediante la oposición entre sistemas que constelan su saber de muy distinta manera y que redefinen con ello la filosofía.

Sin olvidar, por otra parte, que la transformación de la filosofía se cumple también a nivel de su práctica y del ejercicio del oficio de filósofo. Pensemos, por poner ahora sólo este ejemplo, en la transformación que significó el paso de la práctica de la filosofía como «sabiduría para el mundo» a su ejercicio como saber universitario especializado en manos de un profesional.

Sobre este telón de fondo entendemos, pues, nuestra propuesta de transformar la filosofía en América Latina como una forma concreta de continuar en sentido creativo la tradición de las transformaciones de la filosofía.

1. Conocido es el hecho de que desde que en 1842 Juan Bautista Alberdi formulara desde Montevideo la necesidad de constituir y articular una «filosofía americana» *a partir* de las necesidades reales de nuestros pueblos y *para* la solución de los problemas que afrontaban nuestras naciones[1],

[1] *Cf. Juan Bautista Alberdi,* Ideas para un curso de filosofía contemporánea, *México 1978, p. 12; ver también: Raúl Fornet-Betancourt, «Die Frage nach der lateinamerikanischen Philosophie, dargestellt am Beispiel des Argentiniers Juan Bautista Alberdi», en* Philosophie und Theologie der Befreiung, *Frankfurt 1988, pp. 49-64.*

y de que desde que Leopoldo Zea, a cien años de distancia, retomara la propuesta de Alberdi para concretizarla en un proyecto filosófico de envergadura continental centrado en la idea básica de hacer filosofía desde la circunstancia y la historia americanas[2], el concepto de «filosofía latinoamericana» ha sido objeto de controvertidos debates que han marcado, y marcan todavía, buena parte de la producción filosófica en América Latina. Y podría decirse incluso que este concepto ha servido de elemento catalizador en nuestra reflexión filosófica por cuanto que ha sido algo así como un signo de contradicción ante el cual había que definirse, como se puede comprobar a partir de la década de 1950 en los debates entre los «universalistas» y los «regionalistas». Pero, como no puede ser el caso aquí reconstruir la historia del debate sobre este concepto –que hemos estudiado en otros trabajos[3]–, tendremos que limitarnos a nombrarlo sólo como trasfondo teórico para enmarcar la posición con la que nos identificamos y que tomamos, por consiguiente, como punto de partida de las reflexiones que siguen. En resumen, pues, diríamos que tomamos el concepto de «filosofía latinoamericana» en su sentido fuerte, entendiendo por éste un modelo de práctica de la filosofía que supone una elaborada relación entre la racionalidad filosófica y el contexto histórico donde aquella se ejercita. Se trata entonces de un modelo de filosofía contextual; pero que no debe confundirse con una filosofía simplemente contextualista o relativista porque lo que la caracteriza como tal no es la negación de que la racionalidad filosófica pueda ir en sus pretensiones de validez más allá de los límites de la contextualidad correspondiente, es decir, la reducción de la razón al horizonte contextual de la misma, sino más bien, y fundamentalmente, la comprensión de que la razón filosófica se ejercita siempre desde y en relación con la historia y los contextos de la humanidad, esto es, que es una razón que, más que especular en abstracto, responde a ... y que de esta manera busca lo universal desde contextos determinados[4].

2. Operando, por tanto, con este concepto de «filosofía latinoamericana», nos luce que la caracterización de la situación actual de la «filosofía latinoa-

[2] *Cf. Leopoldo Zea, «En torno a una filosofía americana», en* Cuadernos Americanos *1 (1942) 63-78.*

[3] *Cf. Raúl Fornet-Betancourt, «El problema de la existencia o no existencia de una filosofía americana», en* Los Ensayistas *10-11 (1981) 129-147; «Juan Bautista Alberdi y la cuestión de la filosofía latinoamericana«, en* Cuadernos Salmantinos de Filosofía *XII (1985) 317-333; «La pregunta por la filosofía latinoamericana como problema filosófico», en* Diálogo Filosófico *13 (1989) 52-71; y mis libros* Problemas actuales de la filosofía en Hispanoamérica, *Buenos Aires 1985; y* Estudios de Filosofía Latinoamericana, *México 1992.*

[4] *Cf. Raúl Fornet-Betancourt, «Vernunft und Kontext», en* Ethik und Befreiung, *Aachen 1990, pp. 108-115.*

mericana» tendría que centrarse en el análisis de las corrientes filosóficas que en América Latina han fomentado el ejercicio del filosofar contextual y que, de este modo, han contribuido a configurar *polivalentemente* ese modelo de filosofía que designamos precisamente con el título de «filosofía latinoamericana». Es evidente que, por las limitaciones de espacio impuestas a este trabajo, tampoco este análisis puede acometerse aquí, pues ello supondría hacer un repaso detenido de toda la historia de la filosofía en América Latina, desde Alberdi a nuestros días. No obstante nos parece necesario concretizar nuestra afirmación al menos en sus rasgos más evidentes; y por eso, y a riesgo de resultar injustos en nuestra explicitación, queremos nombrar a título de ejemplo algunas de las corrientes cuyo análisis, a nuestro juicio, resultaría indispensable para hacer una caracterización de la situación actual de la «filosofía latinoamericana» en el sentido indicado. En primer lugar estaría lo que, en otro lugar,[5] hemos llamado el marxismo contextualizado en América Latina, pensando aquí concretamente en los modelos del «socialismo positivo» y del «mariateguismo». En segundo lugar estaría –aprovecho para intercalar que la enumeración obedece a razones cronológicas, y en ningún caso debe de ser asociada a una opción de prioridades– el desarrollo de la «filosofía americana» o «filosofía latinoamericana» tal como lo han impulsado, de forma tan decisiva y rica, Leopoldo Zea,[6] Arturo Ardao,[7] Francisco Miró Quesada,[8] Arturo A. Roig[9] y otros tantos que se podrían citar para ilustrar la importancia de este corriente. En tercer lugar añadiríamos la perspectiva de filosofar abierto con la emergencia de la filosofía de la liberación como corriente compleja que va creciendo muy diferenciadamente y dando lugar de esta suerte al nacimiento de varias tendencias en su mismo horizonte; tendencias que no sólo ponen de manifiesto la riqueza de este modelo, es decir, su fuerza creadora e innovadora en un sentido pluralista y diversificado, sino que testifican además el impac-

[5] *Cf. Raúl Fornet-Betancourt,* Ein anderer Marxismus? Die philosophische Rezeption des Marxismus in Lateinamerika, *Mainz 1994; traducción portuguesa:* O Marxismo na América Latina, *São Leopoldo (Brasil) 1996.*

[6] *Cf. Leopoldo Zea,* La filosofía como compromiso, *México 1952;* El pensamiento latinoamericano, *México 1965;* Filosofía Latinoamericana, *México 1976;* Filosofar a la altura del hombre, *México 1993;* Warum Lateinamerika?, *Aachen 1994; y* Filosofar: A lo universal por lo profundo, *Bogotá 1998.*

[7] *Cf. Arturo Ardao,* Filosofía en lengua española, *Montevideo 1963;* Estudios latinoamericanos de historia de las ideas, *Caracas 1978;* La inteligencia latinoamericana, *Montevideo 1987; y* Espacio e inteligencia, *Caracas 1983.*

[8] *Cf. Francisco Miró Quesada,* Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano, *México 1974; y* Proyecto y realización del filosofar latinoamericano, *México 1981.*

[9] *Cf. Arturo Roig,* Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano, *México 1981;* Rostro y filosofía de América Latina, *Mendoza 1993; y* El pensamiento latinoamericano y su aventura, *Buenos Aires 1994.*

to que ha tenido, y tiene aún, este modelo en la creación filosófica latinoamericana a nivel continental. Cabe mencionar de manera explícita como representantes de las mismas, entre otros, lógicamente, a Juan Carlos Scannone y su equipo de reflexión filosófica con la apuesta de una filosofía de la liberación centrada en la experiencia profunda del ethos cultural latinoamericano y abierta a lo religioso[10]; o a Ignacio Ellacuría que, desde un fondo metafísico zubiriano, reformula la filosofía en América Latina como una reflexión que, si quiere cumplir su función liberadora, debe constituirse como «filosofía de la realidad histórica»[11]; o a Enrique Dussel con su enfoque de la filosofía de la liberación como ética fundamental o filosofía primera que funda la óptica desde la que se deben ver o replantear las cuestiones filosóficas[12].

3. Estas tres corrientes o modelos de «filosofía latinoamericana» no sólo caracterizan de modo especial la situación de la filosofía en América Latina, sino que son también ejemplos destacados del impacto internacional que ha logrado tener la producción filosófica del continente. Y esto último se evidencia tanto por el reconocimiento internacional alcanzado por muchos de los representantes de las corrientes y/o tendencias mencionadas, como –lo que es todavía mucho más significativo– por la recepción sistemática que se ha hecho de ciertos planteamientos de la «filosofía latinoamericana» en círculos académicos de todo el mundo. Por no dar más que un dato sobre esto nos limitamos a referirnos a la participación latinoamericana, activa y pasiva, en el programa internacional de diálogo filosófico Norte-Sur así como en los congresos internacionales de filosofía intercultural[13].

[10] *Cf. Juan Carlos Scannone,* Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana, *Buenos Aires 1990; y Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica (ed.),* Para una filosofía desde América Latina, *Bogotá 1992.*

[11] *Cf. Ignacio Ellacuría, «Función liberadora de la filosofía», en* ECA *435-436 (1985) 45-64;* Filosofía de la realidad histórica, *San Salvador 1990;* Escritos Filosóficos I, *San Salvador 1996; y* Escritos Filosóficos II, *San Salvador 1999.*

[12] *Cf. Enrique Dussel,* Filosofía de la liberación, *México 1977;* Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión, *México/Madrid 1998;* Philosophie der Befreiung, *Hamburg 1989;* Von der Erfindung Amerikas zur Entstehung des Anderen. Ein Projekt der Transmoderne, *Düsseldorf 1993; y* Das Prinzip Befreiung, *Aachen 2000.*

[13] *Cf. Raúl Fornet-Betancourt (ed.),* Ethik und Befreiung, *Aachen 1980;* Diskursethik oder Befreiungsethik?, *Aachen 1992;* Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik, *Aachen 1993;* Konvergenz oder Divergenz? Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik, *Aachen 1994;* Armut, Ethik und Befreiung, *Aachen 1996;* Armut im Spannungsfeld zwischen Globalisierung und dem Recht auf eigene Kultur, *Frankfurt 1998;* Menschenrechte im Streit zwischen Kulturpluralismus und Universalität, *Frankfurt 2000;* Kulturen der Philosophie. Dokumentation des I. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie, *Aachen 1996;* Unterwegs zur interkulturellen Philosophie. Dokumentation des II. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie, *Frankfurt 1998; y* Kulturen zwischen Innovation und Tradition. Dokumentation des III. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie, *Frankfurt 2001.*

4. Por otra parte, sin embargo, se impone reconocer, en sentido y perspectiva autocríticos a la vez, que la «filosofía latinoamericana» necesita hoy día superar ciertas limitaciones para poder afrontar cabalmente los nuevos desafíos de la historia y avanzar. Nos referimos concretamente a las limitaciones que han llevado a que la «filosofía latinoamericana» sea, por decirlo con un tono un tanto polémico, sólo *parcialmente* latinoamericana, por cuanto que ha privilegiado ser vehículo de voces y tradiciones «criollas», «mestizas» o «europeas» en el continente, prefiriendo con ello además interlocutores y destinatarios «profesionales» de la filosofía, esto es, reconocidos como tales por los cánones establecidos por una tradición filosófica que, en el fondo, es trasmitida por Occidente. Este privilegiar el «rostro occidental», la cara «latina» del continente, ha llevado lógicamente al descuido e incluso olvido y marginalización de otras voces, como son las tradiciones indígenas o las afroamericanas. Y son precisamente esos otros «rostros» de América los que hoy desafían a la «filosofía latinoamericana» con la tarea imperativa de emprender una nueva transformación de sí misma, es decir, de acometer un proceso autocrítico de reconstrucción conceptual y de reubicación cultural, para redefinirse como filosofía desde el diálogo con los imaginarios indígenas y afroamericanos y aprender a leer nuestra realidad y nuestra historia contando con ellos en tanto que sujetos de interpretación. El desafío o, si se prefiere, la tarea fundamental que debe afrontar hoy la «filosofía latinoamericana» es, por tanto, la tarea de la transformación intercultural de sí misma. Pero esta tarea implica no sólo el momento deconstructivo crítico de la desoccidentalización conceptual por el que la «filosofía latinoamericana» se «desfilosofa» en el sentido de liberarse de la concepción de filosofía acuñada por la tradición dominante occidental. Este momento es, ciertamente, esencial, porque marca la experiencia de la inflexión teórica que permite abrir el horizonte categorial heredado. Pero tiene que ser acompañado por un momento explícitamente constructivo que llamaremos el momento de la reubicación cultural, entendiendo por ello la apropiación de la diversidad cultural en sus diferentes tradiciones, voces y formas de articulación. Sería el momento del renacimiento a partir de muchos suelos y de muchas raíces. Para llevar a cabo ese renacimiento, que sería lo decisivo en este segundo momento, la «filosofía latinoamericana» tiene, sin embargo, que rehacer su propia historia. Esta sería, si se prefiere, una tarea concreta y puntal dentro de la tarea fundamental de la transformación intercultural, pero que nos parece decisiva porque indica no simplemente un rescate historiográfico sino también el reconocimiento de la polifonía con que se expresa América Latina.

Así entendida, pues, esta tarea connotaría la necesidad de rehacer el mapa de la filosofía en América Latina, estableciendo sus distintos comienzos, sus referencias ocultas, sus fuentes desconocidas, etc. En una palabra, se trata de rehacer el mapa de nuestra filosofía como un mapa que ha sido dibujado, y es dibujado todavía hoy, por una pluralidad de sujetos que hablan su propia lengua. Cumpliendo esta tarea la «filosofía latinoamericana» se proyectará como una filosofía de contextura polifónica en la que las diferentes voces de nuestro trenzado cultural no son «reducidas», sino que encuentran en ella el espacio libre y abierto necesario para expresarse como tales y, por consiguiente, para comunicarse sus diferencias sobre la base del mutuo respeto.

Sería, por tanto, un proyecto de «filosofía latinoamericana» desde la pluralidad de nuestros diferentes sujetos culturales. A este proyecto le damos el nombre de filosofía intercultural latinoamericana porque es, en resumen, el proyecto de una filosofía construida por la experiencia irreductible de los sujetos que convergen en eso que llamamos, desde Martí, nuestra América; un proyecto que se articula ya conscientemente como tal en varios planos. Hemos citado los congresos internacionales de filosofía intercultural como un lugar privilegiado de dicha articulación, y ahora debemos añadir los aportes, entre otros muchos, de Josef Estermann[14], Diana de Vallescar Palanca[15] o Dina Picotti.[16] Y cabe destacar, por último, que, como documenta el aporte de Diana de Vallescar, este proyecto de transformación intercultural de la filosofía latinoamericana ha empezado ya también a ser fructificado por la perspectiva del análisis de género.

[14] *Cf. Josef Estermann,* Filosofía andina, Estudio intercultural de la sabiduría autóctona, *Quito 1998.*

[15] *Cf. Diana de Vallescar Palanca,* Cultura, Multiculturalidad e Interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural, *Madrid 2000.*

[16] *Cf. Dina Picotti,* El Descubrimiento de América y la otredad de las culturas, *Buenos Aires 1990;* La presencia africana en nuestra identidad, *Buenos Aires 1998; así como sus contribuciones en los tomos citados de los congresos de filosofía intercultural.*

El análisis filosófico

Elizabeth Millán-Zaibert y Leo Zaibert

El análisis filosófico, en tanto y en cuanto método filosófico, es tan antiguo como la filosofía misma. Típicamente, sin embargo, este método es asociado con la llamada filosofía analítica, una tradición filosófica cuyas raíces, a pesar de poder ser ubicadas en la filosofía de John Locke y Thomas Hobbes, con más precisión han de hallarse en la filosofía de Bertrand Russell y G.E. Moore en Inglaterra, y la de Ludwig Wittgenstein y Rudolph Carnap en Austria. Las características centrales de la filosofía analítica son: preocupación por el lenguaje, interés marcado por la lógica, actitud de acercamiento a la ciencia y desconfianza generalizada de la metafísica. Por ejemplo, los filósofos analíticos pertenecientes al llamado «Círculo de Viena» eran particularmente explícitos en su rechazo a las posiciones metafísicas, las cuales consideraban totalmente carentes de significación, las proposiciones metafísicas eran, para ellos, pseudoproposiciones.

También típicamente, la filosofía analítica es contrastada con la filosofía continental, cuyas raíces se ubican en Francia y Alemania, y cuyas figuras más representativas incluyen a Hegel, Nietzsche, Sartre y Heidegger. Dado el patrón general de recepción de ideas europeas en Latinoamérica, la filosofía continental se afianzó más temprano y más extensamente en la región. Algunos de los temas centrales de la filosofía latinoamericana contemporánea, tales como la identidad cultural, la raza y la filosofía de la liberación, tienen poco o nada en común con la tradición de la filosofía analítica.

Esa manera de concebir la filosofía latinoamericana es errada por diversas razones; dos de ellas ameritan mención: 1) es una concepción rígida y excluyente que identifica como filósofos sólo a aquellos que trabajan los temas predilectos; 2) en cuanto concepción de la filosofía que se practica a lo largo y ancho de todo un continente es ridículamente simplista. De hecho, una mirada un poco mas atenta a la historia de la filosofía latinoamericana revela una importante presencia de la filosofía analítica en varias regiones de Latinoamérica.

A continuación esbozaremos algunas de las figuras y de los movimientos cercanos a la filosofía analítica en América Latina. Seguiremos en este esbozo el marco teórico desarrollado por Jorge J.E. Gracia, quien ha pro-

puesto periodizar la historia del análisis filosófico en Latinoamérica de la manera siguiente: 1) albores (1940-69), 2) consolidación (1960-70) y 3) estabilidad (1970-presente)[1].

Albores

Ya en la década de los 20, tanto *Principia Ethica* de Moore como *The Problems of Philosophy* de Russell habían sido traducidos al castellano. A las traducciones de Moore y Russell se agregaron paulatinamente traducciones de otras figuras clave de la filosofía analítica, tales como Cohen y Reichenbach, entre otros. Estas traducciones contribuyeron a despertar el interés por el análisis filosófico, un interés que hasta entonces era modesto, sobre todo debido a la enorme influencia ejercida en Latinoamérica por Ortega y Gasset (1883-1955) y sus discípulos. La influencia del perspectivismo ortegiano puede en parte explicarse por la presencia en Latinoamérica de los 'transterrados', españoles que buscaron en nuestras tierras refugio del gobierno franquista. El marco teórico de la filosofía orteguiana se prestaba fácilmente para dar cuenta de la problemática sociopolítica de los pueblos latinoamericanos. La filosofía orteguiana influyó de manera decisiva para que los filósofos latinoamericanos enfocaran problemas de identidad cultural, raza e historia. Tales temas, aunque importantes desde diferentes puntos de vista, contribuyeron muy poco al desarrollo de la lógica, la ciencia o el análisis lingüístico.

Este distanciamiento del análisis filosófico opacó la obra de muchos positivistas y neopositivistas latinoamericanos, como Juan Bautista Alberdi (Argentina, 1812-1884) y Andrés Bello (Venezuela, 1781-1865). En Latinoamérica el positivismo fue fundamentalmente una reacción a las necesidades económicas y sociopolíticas de las jóvenes naciones de la región. Los positivistas latinoamericanos rechazaban toda argumentación metafísica y enfatizaban la idea de progreso y la importancia de la claridad expositiva y argumentativa[2]. De hecho, los positivistas pueden ser vistos como los

[1] *Ver: Jorge J.E. Gracia, «Philosophical Analysis in Latin America»,* History of Philosophy Quarterly *1 (1984): 111-122, y «The Impact of Philosophical Analysis in Latin America»,* The Philosophical Forum *XX, 1-2: 129-40. Ver también: Jorge J.E. Gracia, Eduardo Rabossi, Enrique Villanueva y Marcelo Dascal (eds.),* Philosophical Analysis in Latin America *(Dordrecht, 1984). Una edición aumentada de este libro ha sido publicada en castellano, bajo el titulo* El análisis filosófico en América Latina *(México: Fondo de Cultura Económica, 1985).*

[2] *Ver: Javier Sasso,* La filosofía latinoamericana y las construcciones de su historia *(Caracas: Monte Ávila, 1998), esp. pp. 67-137.*

padres del análisis filosófico en Latinoamérica. La traducción de filósofos ingleses y de los relacionados con el Círculo de Viena ejerció influencia sobre filósofos (positivistas) a quienes de antemano podría considerárseles herederos de una tradición analítica. A pesar de haber sido marginado desde sus inicios por el perspectivismo orteguiano, el positivismo constituyó terreno fértil para la recepción y eventual desarrollo del análisis filosófico y, por ende, se convirtió también en una robusta alternativa metodológica al perspectivismo.

Los frutos del interés por el análisis filosófico se hicieron particularmente evidentes en la década de los 40, cuando Vicente Ferreira da Silva publicó un manual de lógica matemática en Brasil y Francisco Miró Quesada publicó otro en Perú[3]. En Argentina, Hans A. Lindemann, quien tenía nexos con los positivistas del Círculo de Viena, despertó el interés por el análisis filosófico. Las obras de Gregorio Klimovsky y Julio Rey Pastor, por ejemplo, confirman este interés.

A manera de conclusión de este apartado, es importante señalar que a pesar de que el positivismo lógico y el análisis filosófico tienen bastante en común, existen importantes diferencias entre ambos movimientos. El positivismo lógico es una tradición filosófica mucho más rígida y mucho más estrecha que el análisis filosófico. Sólo el positivismo lógico tiene dificultades, por ejemplo, para lidiar con problemas axiológicos, sociopolíticos, o históricos –un tema al que regresaremos más adelante. En *El punto de partida del filosofar* (Buenos Aires: Losada, 1945), el filósofo argentino Risieri Frondizi presentó una seria crítica del positivismo lógico, crítica ésta que, a la vez, constituía un brillante ejemplo de análisis filosófico.

Consolidación (1960-1970)

Ya en los albores del análisis filosófico en Latinoamérica, filósofos latinoamericanos producían contribuciones originales al análisis filosófico. Sin embargo, sólo la década de los 60 el análisis filosófico se convirtió en parte fundamental de los departamentos de filosofía en Latinoamérica. Durante el período de consolidación, Argentina fue el centro del análisis

[3] *Miró Quesada mantuvo siempre una posición moderada en filosofía. Su obra, en particular* Despertar y proyecto de filosofar latinoamericano *(México: Fondo de Cultura Económica, 1974) y* El problema de la filosofía latinoamericana *(México: Fondo de Cultura Económica, 1976) dan fe de una propuesta filosófica que combina un riguroso análisis filosófico con una aproximación histórica que toma en cuenta las particularidades de Latinoamérica.*

filosófico en Latinoamérica. *Causalidad*, de Mario Bunge (Buenos Aires, 1961) –una notable contribución a la filosofía de la ciencia–, y *Formas lógicas, realidad y significado* (Buenos Aires, 1964), de Tomás Moro Simpson, son ejemplos representativos de una notable tradición analítica en Argentina.

México es otro país latinoamericano que ha producido obras analíticas del más alto calibre y que ha jugado un papel formativo en este periodo de consolidación. *La filosofía y las matemáticas*, de Fernando Salmerón y José Adem merece especial mención. En 1967 Salmerón y otros fundaron *Crítica*, una revista filosófica encaminada a la discusión de temas relacionados con el análisis filosófico. El Instituto de Investigaciones Filosóficas de México, que publica la revista, mantiene relaciones estrechas con filósofos miembros de la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico (SADAF), la cual, como su nombre indica, está dedicada a la filosofía analítica. La SADAF fue creada por Eduardo Rabossi, quien ha contribuido de manera significativa al desarrollo de la filosofía analítica[4]. Esta suerte de panamericanismo filosófico evidenciado en los nexos entre estas dos organizaciones ha sido un factor esencial en la institucionalización de la filosofía en Latinoamérica y esta institucionalización, a su vez, ha contribuido a lograr que el análisis filosófico, en un principio marginado, florezca y se desarrolle en Latinoamérica de manera notable.

Estabilidad (1970-presente)

Los ejemplos que evidencian este florecimiento resultan frecuentes. Primero que nada, abundan en las contribuciones originales y valiosas de pensadores mexicanos como Alejandro Rossi, Fernando Salmerón y Luis Villoro, todos discípulos de José Gaos. A pesar de que Gaos estaba influido por Ortega y por su famoso apotegma «yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo», Gaos también estaba fuertemente influido por Husserl, en particular por las *Investigaciones lógicas*. La influencia husserliana le motivó a compartir su conocimiento y su entusiasmo por el análisis filosófico con sus discípulos en México. A pesar de que, por ejemplo, Luis Villoro ha publicado varios libros dedicados al estudio de las diferentes tendencias filosóficas en México, la importancia de su *Estudios sobre Husserl* (México, 1975), donde se aprecia su afinidad con el análisis filosófico, no debe ser menospreciada.

[4] *Ver, por ejemplo,* Análisis filosófico, lengua y metafísica *(1977),* Ética y análisis *(1985).*

El interés por el análisis filosófico se percibe también en la revista *Manuscrito*, fundada en 1977 y publicada por el Centro de Lógica, Epistemología y Filosofía de la Ciencia en Campinas, Brasil. Uno de los cofundadores del centro fue Marcelo Dascal, quien desde 1967 enseña en la Universidad de Tel Aviv y es una autoridad en la filosofía del lenguaje. Dascal fue el editor de la revista hasta 1999. Otra revista dedicada al análisis filosófico es *Análisis Filosófico,* fundada en 1981, la revista oficial de la SADAF. En la década de los 80, Enrique Villanueva fundó la Sociedad de Filosofía Iberoamericana (SOFIA). La *Revista Venezolana de Filosofía*, fundada en 1973 y publicada por la Universidad Simón Bolívar, ha mantenido una política editorial abierta, en la que contribuciones pertenecientes a la corriente analítica han tenido cabida. En México, el Instituto de Investigaciones Filosóficas, además de publicar la ya mencionada *Crítica*, desde 1977 publica también traducciones de obras analíticas en una serie titulada *Cuadernos de Crítica*. Otras revistas dedicadas a la difusión y discusión de temas analíticos son *Diálogos*, publicada en Puerto Rico y *Discurso*, editada en São Paulo.

Lamentablemente, a pesar de que podemos en efecto hablar de un período de estabilidad en el desarrollo de la filosofía analítica en Latinoamérica, durante este mismo periodo ha habido gran inestabilidad política en la región. En consecuencia, brillantes filósofos analíticos han emigrado y han desarrollado sus carreras en el extranjero. Mario Bunge fue docente en la Universidad de Buenos Aires desde 1957 hasta 1963, pero ha trabajado en la Universidad McGill (Canadá) desde 1966. Ha continuado con su obra descollante en el campo de la filosofía de la ciencia, fundamentalmente escrita en inglés, ha sido traducida a muchos idiomas. Héctor Neri-Castañeda fue una figura rutilante en los campos de la filosofía de la mente y teoría de la acción en los Estados Unidos. Carlos Santiago Nino, antes de su temprana muerte, era una figura importante en el ámbito de la filosofía política y jurídica dentro de la corriente analítica, tanto en los Estados Unidos como en Inglaterra. Ernesto Sosa y Jorge Gracia, ambos de origen cubano, han emigrado a los Estados Unidos. Sosa es una autoridad en el área de la epistemología. Jorge Gracia ha escrito prolíficamente sobre la filosofía latinoamericana, incluyendo el tema que aquí nos ocupa: el impacto del análisis filosófico en Latinoamérica. Además, Gracia es una autoridad en filosofía medieval, metafísica y análisis textual, combinando siempre una aproximación histórica impecable con un agudo análisis filosófico. El venezolano Carlos Ulises Moulines ha desarrollado una exitosa carrera en la Universidad de Munich, centrada alrededor de temas relacionados con la lógica y la filosofía de la ciencia.

Consideraciones finales

Incluso durante el período de estabilidad, en el cual el análisis filosófico ha sido reconocido como un método importante y valioso y los filósofos analíticos han contado con el apoyo de institutos y revistas a través de los cuales han podido diseminar sus ideas, cierta animosidad con respecto a la filosofía analítica y a los filósofos analíticos aún se respira en el ambiente. Existe una tendencia a menospreciar a los filósofos analíticos en cuanto, supuestamente, son indiferentes a las injusticias sociales y a los perentorios problemas políticos que aquejan a la región, una actitud que ha contribuido a llevar a algunos filósofos analíticos a emigrar a otros países[5].

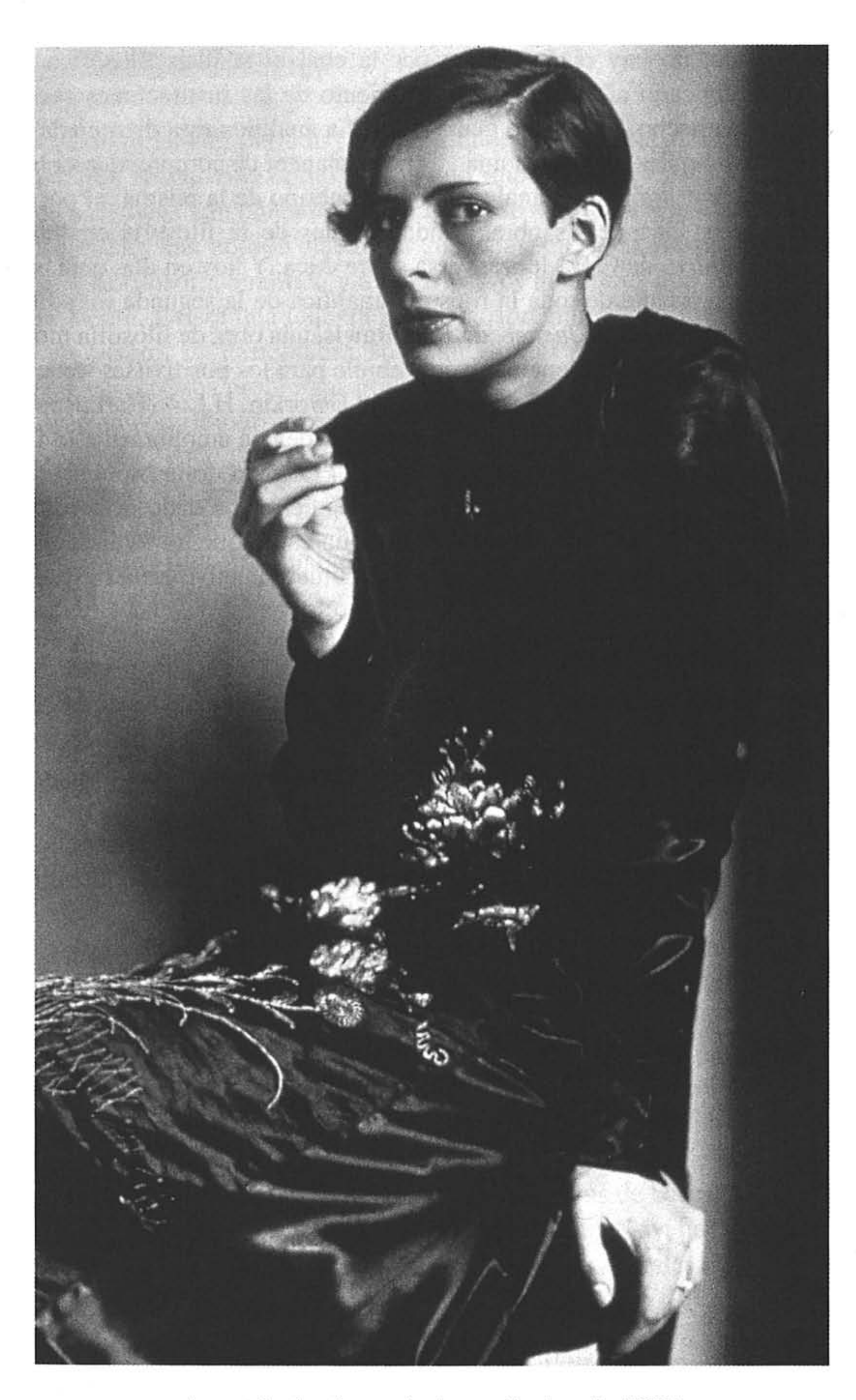
Apartando el mero hecho de que el dedicarse a problemas sociopolíticos no es una obligación del filósofo (aun cuando pueda ser útil y valioso), el rechazo a los filósofos analíticos es injustificado por varias razones. Primero, este rechazo exagera la importancia de la palabra escrita a los fines del cambio social. Aunque es indudable que la palabra escrita es importante, quienes rechazan a los analíticos por estos motivos asumen que la palabra escrita es virtualmente la única manera de contribuir a la mejoría de nuestras sociedades.

Hay, sin embargo, muchas maneras de luchar. Muchos filósofos analíticos han luchado por la justicia social, aun cuando no hayan escrito sistemáticamente sobre el tema. Rabossi, por ejemplo, fue miembro de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas y además fue Subsecretario de Derechos Humanos del Ministerio del Interior en Argentina de 1984 a 1989. Es difícil imaginar cómo los cargos de indiferencia social podrían prosperar contra él. O considérese el caso de Fernando Salmerón (1925-1997), quien ayudó a fundar la Universidad de Veracruz y dos prestigiosas revistas en México. Estos son apenas dos ejemplos aislados. Obviamente, el interés de Salmerón por el análisis filosófico en lo absoluto le impidió comprometerse con los problemas sociales de su país. En segundo lugar, este tipo de rechazo de la filosofía analítica de manera simplista descuida el hecho de que hay diversas maneras de buscar la verdad y que muy probablemente la claridad conceptual tanto a nivel de pensamiento como de expresión, ha de redundar en beneficios sociales.

[5] *Ver, en relación a los prejuicios en contra del análisis y a la crítica en Latinoamérica: Carlos Pereda, «Luces y sombras de la escritura filosófica en español»,* Revista de Occidente, *233 (Octubre 2000): 53-70.*

Finalmente, no hay razón alguna por la cual el análisis filosófico no pueda ser aplicado al estudio y mejoramiento de las instituciones sociopolíticas. De hecho, la tesis de que la filosofía analítica esta divorciada de los asuntos sociales obedece a una atrofiada manera de comprender su historia: equiparar la filosofía analítica con un subtipo de la misma: el positivismo lógico. Una de las obras fundamentales de la filosofía analítica, *Principia Ethica*, de G.E Moore, versa sobre ética. Y hoy en día, quizás la obra más importante de toda la filosofía analítica de la segunda mitad del siglo XX es *A Theory of Justice,* de John Rawls, una obra de filosofía moral y política –hecho probablemente inconcebible para los positivistas lógicos. La obra de filósofos analíticos como Ronald Dworkin, H.L.A. Hart, Robert Nozick, Thomas Nagel, entre muchos otros, evidencia ampliamente lo fértil que el análisis filosófico puede ser para el examen de la problemática sociopolítica. El análisis filosófico en Latinoamérica ha dado origen a un nuevo estilo de hacer filosofía en la región; un estilo que no está comprometido con ideología política alguna y cuyo único objetivo es la búsqueda de la verdad[6].

[6] *En un artículo reciente, Luis Villoro ha discutido la importancia del análisis filosófico para el desarrollo de la filosofía iberoamericana. Ver Luis Villoro, «¿Pensar en español?»* Revista de Occidente *233 (Octubre 2000): pp. 105-112.*



August Sander: *Secretaria de estación de radio (1932)*

La problemática identitaria

Hugo E. Biagini

Uno de los grandes tópicos donde se bifurca la tradición filosófica occidental y el rumbo que ha ido adoptando el pensamiento latinoamericano gira en torno al concepto de identidad. En el primer caso planetario, este concepto se vincula estrechamente a la idea de igualdad, tanto desde el punto de vista de la ontología y la metafísica (todo ente es igual a sí mismo) como de la lógica proposicional –si p, entonces p–, lo cual se ha hecho extensivo al dominio psicológico con la noción de sujeto autónomo que resulta a su vez implementada por la cosmovisión liberal. En líneas generales, cabe sostener que la filosofía moderna ha pasado por alto el rol que desempeñan los componentes sociales en la elaboración de la identidad individual y comunitaria.

Por el otro lado, semejante noción ha ejercido un fuerte impacto en la meditación filosófica latinoamericana para perfilar desde el ser hasta el pueblo y el hombre de nuestro continente. Obviando sus limitaciones metodológicas, sus condicionamientos ideológicos y sus contradicciones teórico-prácticas, la preocupación por establecer la mismidad americana dentro de parámetros semejantes comienza a bosquejarse con las revoluciones de la independencia y los movimientos insurreccionales que las precedieron. Las ideas de la Ilustración apuntaron a interrogarse por los atributos propios y originales concernientes a las poblaciones de nuestro territorio. Con la generación de 1837 los ingredientes románticos e historicistas reforzarían el mentado americanismo, tras la búsqueda explícita de una emancipación mental y cultural. Las vertientes positivistas y la multifacética reacción en su contra pretendieron desentrañar los resortes raciales, las disposiciones anímicas, el sentimiento territorial, la fuerza telúrica o el alma nacional.

En las últimas décadas se produce en el mismo terreno una significativa reversión hermenéutica que ha quedado al margen tanto de los repertorios especializados como de los estudios panorámicos mundiales. No sólo suelen omitir dicha innovación conceptual las obras de referencia actuales de orientación universalista, por ejemplo, Edgar y Sedwick (1999) sino hasta un diccionario abierto a nuestra problemática como el de Ferrater Mora

(1994). Acusan en cambio mayor recibo de la cuestión identitaria algunas aportaciones globales de corte local efectuadas en nuestro continente: Di Tella (1989), González Álvarez (1994), Salas (1997-1998). Dada esa relativa orfandad temática que guarda un asunto de tanta magnitud especulativa y existencial, se procura ofrecer aquí un muestrario donde aparecen sistematizados diversos abordajes entre los tantos que desde 1980 se han difundido en nuestro medio sobre el particular, incluyendo por último mi propia visión *ad hoc*.

Panoramas recientes

Un primer trabajo de la serie acotada (Sambarino, 1980), embiste la óptica esencialista y plantea la falta de rasgos nucleares compartidos en América Latina, cuya identidad, además de constituir una categoría sujeta a múltiples fluctuaciones temporales, ha sido empleada equívocamente: como explicativa de la facticidad y como poseyendo funciones normativas que impulsan a la acción. No hay una identidad global de Latinoamérica y mucho menos una identidad cultural afín con el Tercer Mundo –como se había supuesto en los sesenta. Se adolece asimismo de correlatos estatales y de unidad territorial. Tampoco puede hablarse de una nacionalidad moral común cuando ella sólo resulta concebible para una ínfima parte de la población. Trátase de un encuadre antisustancialista –no sólo para referirse a una entidad latinoamericana en general como para cada una de sus naciones singulares– que descree de la psicología de los pueblos y los tipos regionales. Análogamente y extremando las consecuencias, investigadores como Brubaker y Cooper postulan el abandono liso y llano del término identidad en las ciencias humanas y en el análisis social por adjudicarle un alto monto de ambigüedad.

Aunque mantienen sus propias reservas, los restantes enfoques examinados no llegan al punto de considerar como exenta de rigor la problemática identitaria y arriesgan distintos señalamientos característicos. Cuestionando las versiones europeístas y la concepción ontológica del americanismo, junto a sus elementos reaccionarios, el ensayista venezolano Ángel Lombardi recuperó en definitiva a la identidad. Pese a constituir esta última un limitado recurso teórico, opera como nuestra clave cultural dentro de una constante evolutiva signada por las contiendas populares en pos de libertad a través de varias etapas históricas específicas y sus coordenadas intelectuales. A título de balance, Lombardi enaltece la figura de Manuel Ugarte como aquél que, además de ofrecer un megaproyecto político concreto

(desarrollar un gran mercado económico frente al colonialismo anglosajón), supo aunar nacionalismo con latinoamericanismo y antiimperialismo con socialismo.

Dos mexicanos, el antropólogo Guillermo Bonfil y el filósofo Leopoldo Zea, también han incursionado por el asunto en cuestión. El primero no sólo enfatizó el salto civilizatorio americano con respecto a Occidente sino que ha acentuado las milenarias diferencias étnicas y culturales de nuestros indígenas, resaltando las hondas desigualdades inherentes a los sistemas sociales y económicos con sus relaciones asimétricas de dominación/subordinación. Por otra parte, en el dilatado *corpus* de Leopoldo Zea, la identidad, entendida como aptitud para reconocer aquello que es típicamente humano, ocupa un papel central, en tanto representa una necesidad ineludible, una íntima pertenencia como la de la sombra para el cuerpo, mientras permite tomar distancia frente a los prejuicios y maquinaciones planetarias. Se formula así un interjuego entre diversidad e igualdad: todos los hombres y pueblos son iguales por el hecho de ser distintos; por contar con una personalidad y una individualidad singulares. Nos hallamos ante seres humanos concretos que luchan por hacer patente su identidad, por intervenir como pares junto a los demás. Se afirma la igualdad a partir de las filiaciones peculiares y sin desmedro del entendimiento mutuo.

Fernando Aínsa despliega toda su versatilidad e invectiva en torno al rostro ambivalente de una América de extramuros y otra América remisa a los ascendientes foráneos, mientras admite la perspectiva de una validez universal que no se pliega forzosamente a los cánones occidentales. Aínsa se hace cargo del tenso equilibrio existente entre la imagen propia y la ajena, entre el polo de la mundialización y el regionalismo, entre las fuerzas endógenas o nacionalistas y las centrífugas o importadas. Dentro de ese movimiento antagónico, la síntesis de nuestra identidad cultural se ha plasmado mejor en el ámbito literario que en el ideológico. Con todo, la obsesión por la especificidad de lo americano falsifica a veces su verdadera naturaleza cuando para resaltarla se levantan muros folklóricos, habida cuenta de que la situación presente tiende a fomentar la multiculturalidad y la interculturalidad, delineándose una cartografía de las pertenencias identitarias que rompe diversas ataduras y asume la marginalidad de los migrantes, los exiliados, los desocupados y las minorías que forman el variado mosaico civilizatorio americano. El planteo de Aínsa cuenta con ilustres precedentes dentro del ideario socialista, durante la globalización decimonónica, como lo enunciara *v. gr.* el republicano español Serafín Álvarez: «La patria no es el suelo en que hemos nacido ni el horizonte que primeramente dibujó

nuestra mirada [...] es toda la superficie de la tierra en que se respeta al hombre» (*Credo*, pp. 216, 218).

Desde Centroamérica, el pensador nicaragüense Alejandro Serrano, sin dejar de advertir las rupturas e inconsecuencias denotadas por la cultura continental, ha hecho hincapié en el proceso identitario presente en nuestras artes y en nuestra reflexión crítica. A diferencia de estas expresiones distintivas, Serrano alega que el ámbito jurídico y sociopolítico reproduce formas y modelos extraños que, ya desde los mismos tiempos de la Independencia, no responden a las expectativas e intereses generales, produciéndose un hiato entre las leyes y la realidad, entre una marcha institucional orientada por principios de avanzada y el devenir económico sujeto a recetas premodernas como las que imparte el Fondo Monetario o el Banco Mundial. Ello resulta más agraviante si se concibe la afirmación de la identidad no sólo como un bucear en las raíces pasadas sino sobre todo como desafío para la supervivencia de los pueblos y las culturas. Se proponen alternativas valederas: elaborar nuevas herramientas ético-políticas, favorecer alianzas nacionales e internacionales de los nuevos agentes societarios, lanzar estrategias para el desarrollo y la educación, fortalecer la sociedad civil y crear una conciencia colectiva identitaria que no abreve únicamente en la música popular. En resumidas cuentas, se alienta la articulación de un Acuerdo o Proyecto Nacional en cada país para inducir a la democracia social y a la autonomía regional.

Una secuela de trabajos ha visto la luz en suelo chileno. En un texto pionero, donde se aduce que América Latina le aporta a la filosofía una nueva manera de reflexionar, Mario Berríos enfocó la identidad centrándola en el rescate de las peculiaridades frente a lo universal, en tanto reivindicación del mundo particular ante otro que aparece como el único legitimable, en definitiva como reconocimiento de la alteridad. Vergara y Larraín han procurado desmenuzar las identidades en toda su complejidad: desde las nuevas a las tradicionales, las macro o las micro, las globales o sectoriales junto a sus variantes, sin descartar las identidades deportivas. Según ellos, la preocupación identitaria no ha registrado siempre la misma importancia en Latinoamérica sino que se ha ido acentuando en épocas de grandes crisis. Tampoco se traza una línea abismal entre lo propio como algo a preservar y lo extraño como enajenante de suyo –tal el caso de la lengua que, oriunda de extramuros, acabó por ser reapropiada. La misma modernidad sigue distintas rutas: en nuestra América sólo se inicia a comienzos del XIX, tras la cerrazón de España y Portugal. Modernidad e identidad no son excluyentes para ambos autores, quienes intentan refutar tanto las concepciones identitarias hispanófilas e indianas como las que preconizan una

búsqueda perpetua. Se trata de una ímproba tarea dada la pronunciada impregnación en nuestro medio del catolicismo y la metafísica europea –en detrimento del empirismo, la dialéctica y el historicismo, con su afán por dar con referentes culturales estables. De allí las actitudes monistas en pos de una identidad primordial, el rechazo al pluralismo y las sobresimplificaciones que han pululado en nuestras sociedades.

Bajo una atmósfera minimalista –de recortes fiscales, sociales y doctrinarios– nos sale al cruce un generoso volumen de Eduardo Devés que no se reduce a desplegar el denso cuadro de nuestra historia intelectual durante la última centuria sino que establece además una *Weltanschauung* sobre el devenir del pensamiento latinoamericano. Tal desenvolvimiento se visualiza en términos de tensiones-conciliaciones y ciclos espiralados en torno a un eje tan relevante como el de la modernización y la identidad junto a sus equivalentes conceptuales: nivelación-diferenciación, homogeneización-originalidad, apertura-autóctonía; un proceso de oposiciones y síntesis entre tendencias asimilativas, productivistas o pragmáticas, por una parte, e inflexiones que defienden valores humanitarios, estéticos e igualitaristas, por el otro lado. En el terreno hermenéutico se intenta soslayar el esquematismo y los encasillamientos –del tenor o reaccionarios o progresistas–, desestimándose el carácter omnicomprensivo del binomio escogido en tanto tendencia dominante: modernización-identidad. Al decurso epocal Devés le adjudica los siguientes rasgos fundamentales: «El pensamiento latinoamericano se ha estructurado sobre la base de la fascinación y el rechazo respecto de los modelos provenientes de los países más poderosos [...] 'Fascinación' ha querido decir 'modernización', siguiendo los patrones señalados, copiándolos o imitándolos; 'rechazo' ha sido reivindicación de una identidad (pretérita y/o futura) diferente» (p. 308). Por lo demás, se procura constatar el hecho de que, mientras el ensayismo, la filosofía latinoamericana, la crítica literaria y las humanidades en general han estado vinculados con el polo identitario y concientizante, las ciencias sociales han tenido que ver en cambio con el polo eficientista y modernizador.

Autopercepción

En estos tiempos globalizados, con crisis de sustancialismos y paradigmas, uno de los mayores desafíos vigentes se vincula con el dilema identitario, tan arraigado en la cultura y en la filosofía latinoamericanas. Sin embargo, más allá de los legítimos intentos por aproximarnos a nuestro

perfil distintivo, corresponde eludir inveteradas expresiones como las de ser nacional o espíritu del pueblo –no sólo por su vaguedad sino también por el lastre metafísico y manipulatorio que ha conllevado la atribución de caracteres esenciales a los sujetos colectivos. Tampoco cabe admitir ya ciertas versiones antropológicas que se han referido a la aculturación como el impacto arrollador ejercido por una sociedad mentadamente evolucionada sobre otra de menor complejidad y pujanza. Ambas categorizaciones, pese a haber adoptado un ropaje apolítico, poseen componentes elitistas o etnocéntricos que han contribuido frecuentemente a justificar los tutelajes y la inmovilidad, elevando al paroxismo ora los valores regionales ora la impronta cosmopolita. Tales conceptuaciones entran en crisis con los planteamientos identitarios que fueron formulándose antes de la mundialización financiera, antes de la llamada revolución conservadora de los 80 e incluso antes de la implantación del neoliberalismo y de la posmomodernidad; planteamientos discordantes cuya irrupción puede ser datada a partir de los conatos liberadores y de descolonización que suceden a la Segunda Guerra Mundial.

Es entonces cuando empieza a plasmarse la nueva noción de identidad que, lejos de constituir un pseudoproblema como aseguran algunos mirajes escépticos, en su sentido positivo remite a los siguientes aspectos:

- una aprehensión de la realidad con su cúmulo de contradicciones;
- la idea de unidad en la diversidad más allá de barreras étnicas, geográficas o sociales;
- un requerimiento de autoafirmación mensurable desde instancias como la coparticipación en el poder y la riqueza;
- el impulso hacia un activo proceso de humanización y democratización tendiente a estimular el afianzamiento individual y comunitario;
- la propensión al intercambio y a los trasvasamientos culturales.

Además de implicar un reconocimiento de la mismidad y la alteridad, de la tradición y la continuidad junto con la ruptura y el cambio, la visión renovadora sobre la identidad apunta a la introducción de mejoras graduales o estructurales en las condiciones de vida. Involucra una síntesis dialéctica que procura superar los planteos discriminatorios tanto del populismo fundamentalista –que presupone la existencia de masas o culturas vernáculas homogéneas y desalienadas– como de la ciega adscripción a los modelos exógenos del progreso perpetuo y la modernización conservadora. En definitiva, representa un enfoque acerca de la identidad como el conjunto de ideales reguladores y directrices que emanan de una intrincada construcción histórica. Bajo tales lineamientos, la dinámica identitaria cabe

ser asociada con la función utópica, en tanto ambas simbolizan aspiraciones para transformar el orden dominante y erigirse en un magno proyecto civilizatorio, por su alto grado de universalidad.

La génesis de esas formas identitarias alternativas en nuestra América ha contado con diversas manifestaciones: desde los emprendimientos insurgentes previos a la gesta emancipadora y la prédica bolivariana para asumirnos como un subgénero humano hasta los empeños finiseculares para distanciarnos de las potencias opresivas; empeños retomados ulteriormente por las vanguardias artísticas, por algunas corrientes tercermundistas y, en los días que corren por la filosofía intercultural, las teorías poscoloniales y la ética emergente. Tales exigencias han sido resignificadas con los frentes populares, las propuestas innovadoras de integración supranacional y los movimientos cívicos emergentes que desde distintos sectores pugnan por lograr una tierra más habitable. Entre esas agrupaciones autogestionarias se encuentran aquellas más tradicionales como el sindicalismo independiente, las organizaciones estudiantiles y las entidades cooperativas junto con los nucleamientos feministas o de género, étnicos, campesinos, ecológicos, pacifistas, de derechos humanos, las ONGs, las PYMES, los músicos contestatarios, las asociaciones de consumidores y hasta de niños de la calle, las comunidades eclesiales de base, los partidos políticos menos dispuestos a pactar con el privilegio y tantos otros actores sociales que, herederos del espíritu libertario del 68, han convertido las reclamaciones identitarias en un asunto plenamente vital que sobrepasa con holgura los abordajes de la *intelligentzia* donde parecía centrarse toda la cuestión. Primordialmente, las identidades se definen como fluctuantes y contextuales, exhibiendo un cariz valioso o derivaciones distorsionantes y autoritarias –como acontece en algunas modalidades de la negritud o del poder juvenil que, si bien surgen genuinamente para oponerse al sojuzgamiento racial o etario, a veces se petrifican y suelen llevar a la satanización del hombre blanco, los adultos o los ancianos.

Las demandas populares por mayor justicia y las organizaciones civiles en su demanda de peculiaridad –idiomática, religiosa, ambiental, etc.– trascienden la búsqueda propia de acreditación para inclinarse hacia una concepción abarcativa que, además de reflejar reivindicaciones parciales, genere un pensamiento principista frente a sistemas profundamente inequitativos. De allí que se trate de complementar la aceptación de las diferencias y el aporte de los movimientos sociales con un rescate crítico de las grandes causas que han permitido figurarnos o acceder a un mundo para todo el mundo en este mundo, según concluimos en nuestra declaración del IV Encuentro del Corredor de las Ideas del Cono Sur lanzada en territorio paraguayo (julio 2001).

Bibliografía

AÍNSA, F., *Identidad cultural de Iberoamérica en su narrativa.* Madrid, Gredos, 1986.

— *La reconstrucción de la utopía.* Buenos Aires, Del Sol, 1999.

— «América Latina más allá de sus antinomias», *Cuadernos Americanos,* 32, 1992, 33-48

— «El desafío de la identidad múltiple en la sociedad globalizada», *ibidem,* 63, 1997, 60-78.

ÁLVAREZ, S., *Credo de una religión nueva.* Madrid, Impr. De M.G. Hernández, 1873.

BERRÍOS, M., *Identidad-Origen-Modelos.* Santiago De Chile, Instituto Profesional de Santiago, 1988.

BIAGINI, H. E., *Filosofía americana e identidad.* Buenos Aires, EUDEBA, 1989.

— *Fines de siglo, fin de milenio.* Buenos Aires, UNESCO/Alianza, 1996.

— *Entre la identidad y la globalización.* Buenos Aires, Leviatán, 2000.

BONFIL, G., *Identidad y pluralismo cultural en América Latina.* Buenos Aires, CEHASS/Edit. Universidad Puerto Rico, 1992.

BRUBAKER, R. y COOPER, F., «Más allá de identidad», *Apuntes de Investigación del CECYP,* 7, 2001, 30-67.

DEMENCHÓNOK, E., «La globalización y su planteamiento en la filosofía latinoamericana», *Cuyo,* 16, 1999, 39-63.

DEVÉS, E., *Del Ariel de Rodó a la CEPAL.* Buenos Aires, Biblos/Centro Investigaciones Diego Barros Arana, 2000.

DI TELLA, T. (superv.), *Diccionario de ciencias sociales y políticas.* Buenos Aires, Puntosur, 1989. 2da. ed. aum., Buenos Aires, Emecé, 2001.

EDGAR, A. y SEDGWICK, *Key Concepts in Cultural Theory.* Londres, Routledge, 1999.

FERRATER MORA, J., *Diccionario de Filosofía.* Barcelona, Ariel, 1994.

GONZÁLEZ ÁLVAREZ, L.J. (coord..), *Diccionario de filosofía.* Bogotá, El Búho, 1994.

LARRAIN, J. y VERGARA, J., *Identidad cultural y crisis de modernidad en América Latina.* Sgo. De Chile, 1998 (informe académico).

LOMBARDI, A., *Sobre la unidad y la identidad latinoamericana.* Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1989.

SALAS, R. (dir.), Antología del Pensamiento Latinoamericano, *Boletín de Filosofía* (Santiago de Chile), 9, 1997-1998.

SAMBARINO, M., *Identidad, tradición, modernidad.* Caracas, Centro de Estudios Latinoamericanos, 1980.

SERRANO CALDERA, A., *La unidad en la diversidad.* Managua, Progreso, 1998.

ZEA, L., *Discurso desde la marginación y la barbarie.* México, F.C.E., 1990.

— *Descubrimiento e identidad latinoamericana.* México, UNAM, 1990.

Retos actuales a la filosofía de la liberación

Edward Demenchónok

La filosofía y la teología de la liberación surgieron en América Latina a partir de las décadas de 1960-70 como un movimiento heterogéneo y atravesaron varias fases de evolución. No todas sus concepciones pasaron por la prueba del tiempo. Algunas resultaron obsoletas, mientras las otras confirmaron su potencial heurístico y posibilidades del desarrollo. En los años setenta, algunos de los representantes de la filosofía de la liberación de alguna manera compartieron ciertas ilusiones de aquella época. Dicha filosofía en su evolución posterior, como resultado de un debate interno entre sus varios autores y del diálogo con otras corrientes filosóficas, mostró la tendencia hacia la autorreflexión y la revisión crítica de las ideas obsoletas, para abrirse hacia enfoques nuevos y a la conceptuación de los profundos cambios en el mundo. La caída del Muro de Berlín, como los eventos trágicos del 11 de septiembre de Nueva York y Washington, mostraron que las controversias del mundo contemporáneo no caben en los esquemas ideológicos tradicionales. En la situación de pos-Guerra Fría y de los procesos de la globalización, dicha filosofía tiene que encarar sus desafíos, encontrar su propio lugar en las nuevas configuraciones ideológicas y expresar sus ideas liberadoras en formas teóricas renovadas.

La preocupación de los autores latinoamericanos por «el envejecimiento» de las categorías filosóficas y sociológicas de los discursos liberacionistas les induce a preguntarse: «¿Qué clase de reajuste categorial tenemos que realizar para consolidar un nuevo tipo de discurso crítico en América Latina?» (Castro-Gómez *Crítica* 16). Ellos reconocen que el pensamiento liberador debería ser crítico inclusive hacia sus propias bases teórico-metodológicas. Entre los principales temas controvertidos se encuentran: el concepto mismo de la filosofía, la relación de las filosofías existentes con sus contextos culturales, la problemática de la filosofía de la historia, la cuestión de los actores sociales y de los sujetos históricos, etc. A la luz del debate actual sobre filosofía, se vuelve a discutir la cuestión del concepto sobre filosofía latinoamericana. La crítica posmoderna de los «relatos» da los argumentos nuevos a quienes desconfían respecto a la posibilidad sistemática de una filosofía de la historia. Se trata de superar el patrón historio-

gráfico obsoleto que opera con las categorías tales como «pueblo», «los pobres», «nación», «dependencia económica», o con esquemas dualistas de interpretación (opresor/oprimido, imperialismo/nacionalismo, capitalismo/socialismo, razón instrumental/razón popular). Al concepto estático del sujeto como un «centro» se opone su visión «descentralizada», plural y «dinámica». Fue la crítica efectuada por Arturo Roig y otros autores del concepto mesiánico del filósofo (*Rostro* 208). La filosofía de la liberación evoluciona desde la confrontación hacia el diálogo. En los años noventa, un giro nuevo en la filosofía de la liberación está relacionado con las teorías poscoloniales y la interculturalidad.

Filosofía de la liberación y el discurso poscolonial desde Latinoamérica

La filosofía latinoamericana evoluciona en el contexto más amplio de la renovación del latinoamericanismo inspirada por la poscolonialidad. A este proceso de renovación contribuyen tanto los teóricos en los países de América Latina como los que emigraron a los Estados Unidos. Su voz se expande con el crecimiento de la población hispanohablante y su influencia económica, política y cultural. La preocupación de los latinos en los EE.UU. en su identidad y raíces culturales estimula el interés hacia la cultura iberoamericana. Esta cultura supera las fronteras y distancias sirviendo de base para la solidaridad. Como escribe Walter Mignolo, los trabajos de los autores latinoamericanos sobre poscolonialidad «contribuyeron a redefinir las categorías imperiales y a construir un espacio de alianza entre 'Nuestra América' de Martí y la 'otra América' de los chicanos y latinos en Estados Unidos» (*Teoría sin disciplina* 56). Los latinoamericanistas que trabajan en las universidades norteamericanas o europeas buscan deconstruir las imágenes coloniales de América Latina creadas en las universidades occidentales. Por su parte, los filósofos en los países de América Latina intentan deconstruir las imágenes coloniales que se generan desde Latinoamérica.

Entre los esfuerzos de la renovación poscolonial del latinoamericanismo se distingue el libro *Teoría sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate* (TSD), escrito por el colectivo de autores: Hugo Achúgar, Santiago Castro-Gómez, Eduardo Mendieta, Walter Mignolo, Mabel Moraña, Alberto Moreiras y Erna von der Walde. Ellos consideran la necesidad de revisar los conceptos y los fundamentos filosóficos en que se basaban las ciencias sociales latinoamericanas de las décadas anteriores, mientras contraponen al primer latinoamericanismo (impe-

rial, irreflexivo y acrítico) un segundo latinoamericanismo, reflexivo y crítico. Este último va más allá de los cánones disciplinarios, mantiene una posición contradisciplinaria y antirrepresentacional para abrirse a las diferencias y a los saberes «híbridos» ignorados por el academicismo moderno. Paralelamente a la «poscolonización de lo latinoamericano» se halla la «latinoamericanización de lo poscolonial» que profundiza este pensamiento. En las obras de los filósofos latinoamericanos, las ideas de poscolonialidad se elevan a un nivel teórico innovador y se desarrolla su base filosófica. Cabe decir que su búsqueda de los conceptos y enfoques metodológicos nuevos tiene un valor teórico general. Los mismos son relevantes no solamente en los países de América Latina, sino también en el caso análogo de África y Asia. Más aún: la conceptuación de la situación de la «periferia» subdesarrollada ayuda a comprender mejor lo que pasa en su contraparte «central» desarrollada.

Dichos autores radicalizan los conceptos poscoloniales en el proceso del desmantelamiento del «centrismo» en cualquiera de sus formas, para promover una verdadera pluralidad e interrelación dialógica, una mayor indulgencia con respecto a la heterogeneidad sociocultural y las diferencias de todo tipo. A la inercia del pensar todavía «moderno», en el marco del sistema binario de categorías y epistemología monotópica, se opone un discurso «transmoderno», dinámico y contextualizado, con una epistemología fronteriza, pluritópica. En vez del concepto único y ordenador de «clase social» se usan conceptos alternos, como «subalternidad» (Rodríguez, TSD 101-119). La noción discursiva de *locus enuntiationis* («el lugar de enunciación») se aplica a las situaciones coloniales. A distinción del concepto lineal del tiempo y de la historia, que produjeron las cronotopologías eurocéntricas del mundo, se presta más la atención a los espacios geográficos, localidades culturales e historias locales.

Al mismo tiempo, los autores latinoamericanos efectúan una crítica al poscolonialismo. La reflexión sobre teorías poscoloniales desde su experiencia teórico-práctica latinoamericana revela tanto los logros como las limitaciones de estas teorías. S. Castro-Gómez y W. Mignolo consideran que los teóricos poscoloniales construyeron a América Latina sin haber realizado un cambio epistemológico necesario. De tal modo, el poscolonialismo no supera sino refuerza una imagen marginal, tercermundista de Latinoamérica creada en Occidente como la contraparte de sus autorrepresentaciones hegemónicas, que construyen el «otro» desde la otredad en el marco del mismo proyecto. Según Erna von der Walde, tal teorización reproduce el «macondismo» (TDS 219). Mabel Moraña señala los límites de las nociones poscoloniales de «hibridez» y «subalternidad» (TDS 242-

43). Hugo Achúgar considera la necesidad de descolonizar el poscolonialismo a través de las categorías autorreflexivas generadas en el marco del pensamiento latinoamericano (TSD 234).

Walter Mignolo aprovecha algunos elementos de las teorías poscoloniales pero afirma, que éstas necesitan una corrección previa para el caso latinoamericano. Según él, es preciso buscar una categorización crítica del occidentalismo que tenga su «lugar de enunciación» en América Latina y se base en una epistemología pluritópica (TSD 56). Mignolo destaca los alcances o «el esplendor» de la filosofía de la liberación en «abrir la colonialidad del ser como un lugar legítimo de pensar», en retar el academicismo e iniciar la liberación de la filosofía y de la epistemología. Esto abre las perspectivas nuevas del desarrollo de dicha filosofía y previene contra la inercia de ciertos patrones obsoletos que llevarían a «la miseria». Se problematiza la «cuestión del sujeto» y el papel de la filosofía de la liberación en el mundo contemporáneo. Al analizar la *Ética de la liberación* de Enrique Dussel –en particular el «Principio-Liberación» que se refiere a «la posibilidad de efectivamente liberar a las víctimas»–, Mignolo pregunta: «¿Acaso no son las víctimas los agentes del proceso histórico que luchan constantemente por liberarse a sí mismos?» Si la filosofía de la liberación contribuye al autorreconocimiento y a la acción de y desde las «víctimas», por lo tanto ella no puede «dictarles» los caminos para la transformación social. El alcance de la filosofía de la liberación constituía en crear un espacio particular para la crítica social del orden vigente desde el Tercer Mundo, con el valor universal. Por ello no debe «reproducir lo que la filosofía de la liberación reveló en sus límites: la función dictatorial de la razón instrumental en su versión liberal y socialista» (Mignolo, «Dussel's Philosophy» 38).

Mientras los teóricos de la poscolonialidad desenmascaran la relación entre el sistema imperial del poder y las imágenes de las colonias creadas por sus agencias ideológicas, los autores latinoamericanos van más allá: radicalizan su crítica, la extienden a las áreas de cultura. Castro-Gómez postula un enfoque para superar «el síndrome de las venas abiertas», en tanto que la atención ya no se coloca en investigar las relaciones económicas internacionales, sino que se dirige hacia la forma en que los procesos de modernización y globalización han sido asimilados en los «patios internos» de la cultura. Se propone avanzar hacia una «genealogía del pensamiento latinoamericano», indicando que el saber sobre América Latina ha sido elaborado a partir de metodologías occidentales (positivismo, hermenéutica, marxismo, estructuralismo). Entre los mitos con que América Latina se ha pensado a sí misma, aquél menciona la idea del autoctonismo, de

la identificación con lo telúrico, de la «raza cósmica», del rol profético de los intelectuales que representan a las masas, «del pobre y subalterno como portadores impolutos de la verdad» (TSD 202). Paradójicamente, en el fondo se trata de mitos que son parte «de una representación *occidental*» y de su proyecto de modernización y racionalización. Se pone atención a las tendencias nuevas en Latinoamérica: un tránsito de la «cultura holista» hacia la «cultura neoindividualista». Y se afirma la dimensión utópica de los modelos de un mundo económico y políticamente policéntrico y culturalmente pluralista, los cuales «pudieran servir de base narrativa para políticas de carácter no totalitario» (*Crítica*, 45).

Transformación intercultural de la filosofía

Los esfuerzos de renovación de los conceptos y los fundamentos filosóficos en que se basaban las ciencias sociales se ubican en el contexto más general de la transformación de la filosofía. A ello resulta afín la propuesta de la transformación intercultural de la filosofía, elaborada por Raúl Fornet-Betancourt, quien rompe con las barreras creadas por las estructuras monoculturales del filosofar y parte del reconocimiento de la pluralidad de las filosofías con sus respectivas matrices culturales y sus formas de argumentación y de fundamentación. Desde tal perspectiva, un pensamiento filosófico debe ser consciente de sus bases y límites culturales, reconocer otros tipos de pensar como mundos propios y solidarizarse con ellos, porque con la ayuda de esos universos puede abrirse a lo universal. Interculturalidad implica una nueva comprensión de la universalidad que supone la «liberación realizante de todos los universos culturales» y la «praxis de solidaridad entre las culturas». La interculturalidad implica «una ética del respeto, de la tolerancia y de la solidaridad» (*Interculturalidad* 157).

Fornet-Betancourt indica la necesidad de la «desoccidentalización» de la filosofía latinoamericana y de su transformación intercultural. El discurso de la filosofía latinoamericana de la liberación parte desde una contextualidad vista desde «el reverso de la historia» y opta por los pobres o las víctimas (*Interculturalidad* 101). Fornet señala que la filosofía de la liberación es sólo «parcialmente latinoamericana», por cuanto ha privilegiado expresar las tradiciones «criollas» y destinatarios «profesionales» establecidos por una tradición filosófica occidental, lo cual ha llevado a la marginalización de las tradiciones indígenas o afroamericanas. Por lo tanto, la tarea fundamental que debe afrontar hoy la filosofía latinoamericana consiste en su transformación intercultural. Esta tarea implica no sólo el momento

deconstructivo de liberarse de la concepción occidental de la filosofía, sino también el momento constructivo de la apropiación de la diversidad cultural en sus diferentes tradiciones: «Y son precisamente esos otros 'rostros' de América los que hoy desafían a la 'filosofía latinoamericana' con la tarea imperativa de emprender una nueva transformación de sí misma, es decir, de acometer un proceso autocrítico de reconstrucción conceptual y de reubicación cultural, para redefinirse como filosofía desde el diálogo con los imaginarios indígenas y afroamericanos y aprender a leer nuestra realidad y nuestra historia contando con ellos en tanto que sujetos de interpretación» (*Transformación* 250-251). Tal filosofía debe ser polifónica, que exprese diferentes voces de los sujetos culturales.

La interculturalidad enfatiza las relaciones del diálogo entre culturas como fuente de renovación filosófica y como un modelo para relaciones de los pueblos. Se trata de formular y articular una propuesta teórico-práctica de transformar la filosofía para ponerla a la altura de las exigencias actuales, «para que esté en condiciones de cumplir mejor su función crítica y liberadora en nuestro presente histórico» (*Transformación* 273). La filosofía intercultural defiende la diversidad cultural y el derecho de los pueblos a sus culturas propias, fomentando la realización del mundo de unidad en pluralidad como una alternativa a la globalización homogeneizante.

Historias locales y diseños globales

Los procesos globales y los cambios en el mundo retan los esquemas tradicionales de historia (inclusive por ser occidentalistas y por menospreciar el papel de los pueblos de África, Asia y América Latina). Hoy se ve con más claridad que la historia como disciplina tiene que ser reflexiva y autoconsciente de sus propias bases filosóficas y metodológicas. Los teóricos poscoloniales plantearon cómo descolonizar el conocimiento histórico y cómo escribir historias del Tercer Mundo desde su propia perspectiva. Los autores latinoamericanos confrontan un problema de la historiografía occidental radica en la historia como disciplina dentro de la estructura de las ciencias sociales en la tradición occidental. A este tipo de razón se opone el concepto de la razón posoriental o posoccidental que «parte de, incorpora y supera la razón moderna y corroe sus mecanismos de sujeción» (Mignolo «Espacios» 9).

Los filósofos latinoamericanos desaprueban una visión determinista de la historia y de la globalización, sea de corte tecnocrático, del «materialismo histórico», o del nihilismo posmoderno. Ellos resuenan en general con la

crítica posmoderna de las ilusiones enraizadas en la modernidad y contribuyen a la misma desde la perspectiva poscolonial o posoccidental. Sin embargo, ellos no aceptan las conclusiones de los filósofos posmodernos sobre la muerte del sujeto, el fin de la historia y de las utopías, mientras procuran superar las limitaciones de los conceptos posmodernos y elaboran sus alternativas (la «trasmodernidad» de Enrique Dussel, el «posoccidentalismo» de Walter Mignolo, la «filosofía intercultural» de Raúl Fornet-Betancourt, el «humanismo principista» de Arturo Andres Roig y el «discurso antrópico» de José Luis Gómez-Martínez). Ellos revisan críticamente los conceptos de la razón, del sujeto, de la identidad, de la historia. Roig subraya que tales conceptos son necesarios no sólo para la filosofía sino también para afirmar los derechos humanos.

Eduardo Mendieta elabora los paralelos entre el cristianismo, la modernidad y la posmodernidad, centrándose en la concepción cristiana del tiempo y de la historia. Siguiendo las pistas trazadas por Heidegger y Foucault, analiza el concepto moderno del tiempo subyacente a la concepción lineal, teleológica de la historia, del progreso (tecnológico o moral) y de la globalización (TSD 165). A ello se oponen las teorías poscoloniales que son las procedentes del Tercer Mundo y buscan reivindicar su propio *locus enuntiationis* frente a la modernidad occidental (en este sentido dichas teorías son «transmodernas»). La poscolonialidad y la transmodernidad son la irrupción crítica en el ámbito del conocimiento de los teóricos que defienden su pertenencia a localidades periféricas, articulan sus propias categorías autorreflexivas y reclaman la posibilidad de nombrar su propia historia. La visión histórica renovada y crítica reta una imagen tecnocrática de la globalización. Según Mendieta, «la poscolonialidad es una conceptualización teórica de la crisis de la globalización y su crítica realizada desde 'el reverso' de la globalización» («Globalization»).

Los filósofos latinoamericanos –Assmann, Dussel, Fornet, Hinkelammert, Roig– critican las teorías económicas neoliberales como «mitos» que son inconscientes, proyectan una situación ideal pero empíricamente imposible, e ignoran a las víctimas que no pueden competir en el mercado. Según Franz Hinkelammert, «esta globalización es totalización» (116). El horizonte de esta crítica al neoliberalismo lo constituye la idea de que a las cuestiones centrales de lo que tradicionalmente se llama filosofía de la historia debe responder hoy una ética. Tales pensadores indican que la globalización no debe ser reducida a una estructura impersonal económico-institucional, sino que representa un proceso cultural, reflexivo. La globalización no es una mera expresión de los imperativos cosificadores de una racionalidad. Los sujetos sociales en sus estrategias de resistencia fren-

te a las tendencias deshumanizantes disponen de los recursos cognitivos creados por la globalización misma.

Éticos de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión

Entre los variados análisis –ecológicos, tecnológicos, económicos, políticos, culturales– sobre la globalización en la literatura académica existente, los trabajos de los filósofos latinoamericanos destacan por encontrar un eje ético para abordar la problemática. El enfoque ético da una visión íntegra, permite juzgar todo desde el punto de vista humano, de sus intereses vitales. Es un criterio que sirve de base para una crítica ética del sistema que socava las raíces naturales de la existencia humana. Los filósofos latinoamericanos desenmascaran «lo irracional de una lógica calculadora cuya eficacia es directamente proporcional con el aumento de la destrucción de la vida en el planeta» (Fornet-Betancourt *Transformación* 306). Sus trabajos se orientan hacia una alternativa basada en la solidaridad y en «el imperativo ético del salvar la vida» (*ibid.* 307). La idea de tomar como referente la vida y la dignidad humana coincide con los postulados de la filosofía latinoamericana, en especial con el «*a priori* antropológico» de Roig y el concepto de «la vida humana» en la ética de Dussel.

Arturo Roig desarrolla el concepto de la *moral emergente* como una alternativa a la eticidad dominante. Desde la moral emergente se lucha «por alcanzar una justificación y una fundamentación de este conjunto de principios que se nuclean alrededor de la categoría moral de la *dignidad humana*» (Prólogo 12). Como contrapeso a los conceptos etnocentristas del relativismo ético, Roig enfatiza la universalidad de los principios morales. Se trata de la universalidad que es conforme al ideal de la humanidad cosmopolita, expresado por Kant y asimilado por Alberdi, Darío, Mariátegui, Vasconcelos y tantos otros pensadores latinoamericanos, y que «parte de una clara relación dialéctica con nuestras patrias, su gente y su mundo» (La 'dignidad humana' 184). Esta línea del pensamiento se expresa por lo que Roig llama el *humanismo principista*. Este último se distingue de la moral del egoísmo racional asociado al neoliberalismo y su proyecto de globalización. En el «discurso de las necesidades» elaborado por los tecnócratas del mundo neoliberal se reproduce la lógica del mercado y las necesidades se desplazan por los «modos de satisfacción», propios de una sociedad de consumo. Al contrario, para la mayoría de los habitantes de los países del Tercer Mundo las necesidades se relacionan con la sobrevivencia. El *humanismo principista* defiende incondicionalmente la vida y la dignidad

humana, precisamente la vida humana digna, sirve como base a la lucha por los derechos humanos.

El análisis ético de la globalización se desarrolla en los trabajos de Enrique Dussel, sobre todo en su libro *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, donde se plantean las bases filosóficas y metodológicas de la Ética de la Liberación y se desarrolla su arquitectónica. Dussel toma como punto de partida de la ética la vida humana, enfatizando el aspecto material de la vida, la corporalidad del ser humano, en unidad con las características socioculturales del ser viviente como un ser lingüístico, autoconsciente y ético. Desde este criterio el autor intenta fundamentar el principio ético material universal, conforme al siguiente principio: «el que actúa éticamente *debe* (como obligación) producir, reproducir y desarrollar autorresponsablemente la vida concreta de cada sujeto humano, en *una comunidad de vida*, desde una 'vida buena' cultural e histórica» (140). Se trata de un enunciado normativo con pretensión de verdad práctica universal cuyo contenido corresponde al deber ético de todo acto, institución o sistema de eticidad cultural. Dussel debate con la Ética del Discurso de Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas, asimilando creativamente sus ideas desde la perspectiva de la Ética de la Liberación. Él hace también un análisis crítico de la factibilidad de Franz Hinkelammert. Dussel pretende alcanzar la síntesis del momento material y formal desde una factibilidad de ambos para lograr una unidad real de la eticidad. En la situación actual de la crisis ecológica, del subdesarrollo y de otros problemas globales: «la ética deviene así el último recurso de la humanidad en peligro de auto-extinción» (568). Ética de la Liberación traza un rumbo para salvarse de este peligro. Ella no se reduce a la mera buena intención sino tiene principios formales (que poseen la forma universal) y materiales (del contenido), e incluye el deber y la responsabilidad. Es una ética que no sólo justifica el derecho de los individuos de liberarse sino además prescribe como un deber la transformación de las condiciones sociales para mejorar la «calidad de vida» de la humanidad. La praxis de liberación considera lo posible desde las circunstancias dadas y en tal sentido es una alternativa positiva tanto para el conservadurismo del *status quo* como para el extremismo anarquista. Es importante tener en cuenta que toda actividad transformadora debe subordinarse al criterio ético. La historia del siglo pasado mostró que el fin ético (la vida y la dignidad humana) puede ser alcanzado sólo por los medios éticos. Ética de la Liberación afirma ideas reguladoras que expresan valores humanos generales. Dussel habla de una «utopía posible», comparándola con la construcción de «una casa en que la víctima pueda participar simétricamente en el diseño de su arquitectura, y colabo-

rando en su edificación real» (561). En tal casa planetaria serán respetados la ética y el «nuevo derecho». La fundamentación de la Ética de la Liberación por Dussel da una respuesta original a los problemas teóricos discutidos hoy día en la filosofía moral y brinda orientaciones para la comprensión de los procesos de la globalización, sobre todo para las consecuencias del subdesarrollo de los países de América Latina y otras regiones «periféricas».

Los filósofos latinoamericanos contribuyen a la búsqueda de la base normativa universal, racionalmente fundada, para la solución de los problemas globales. La filosofía de la liberación orienta hacia la opción a favor de la vida, de la libertad, de la corresponsabilidad en la sobrevivencia de la humanidad y de la autorrealización del hombre como sujeto de la historia. El hombre es el «espectador y al mismo tiempo el protagonista del drama histórico» y de él mismo depende su futuro.



August Sander: *Familia de granjeros (ca. 1914)*

La conflictiva situación actual del marxismo en América Latina

Pablo Guadarrama González

El marxismo, desde que hizo su aparición en tierras latinoamericanas en el último tercio del siglo XIX, disponía de condiciones socioeconómicas, políticas y culturales muy diferentes a las que contaba en Europa donde había germinado[1]. Si bien muchas de sus conquistas intelectuales, formulaciones filosóficas, interpretaciones científicas y propuestas ideológicas eran de extraordinario valor para el mundo latinoamericano, en verdad algunas de ellas resultaban muy distantes e inapropiadas para este ámbito.

Las particularidades del desarrollo del marxismo en América Latina no dependieron simplemente de las influencias llegadas desde Europa, como fue la indiscutible repercusión de la Revolución de Octubre de 1917 en Rusia y el surgimiento del campo socialista a partir de la Segunda Guerra Mundial. Aun cuando estos acontecimientos desempeñaron un importante papel en la fermentación ideológica de algunas de las luchas sociales en nuestra región, fue ante todo determinante, en el desarrollo de las ideas marxistas en este continente, el grado de madurez que alcanzaron las contradicciones entre los países latinoamericanos y las potencias imperialistas, básicamente con los Estados Unidos, así como los conflictos entre las oligarquías nacionales –que llegaron incluso a copiar los métodos fascistas–, las incipientes burguesías nacionales y las masas populares

Con el siglo XX y la relativa aceleración de los ritmos de desarrollo de los países latinoamericanos, junto la instrumentación de ensayos socialistas de inspiración marxista en varias regiones del mundo, incluyendo el Caribe, el prestigio del marxismo alcanzó mayores niveles de trascendencia no sólo en el plano político-ideológico sino también en el académico e intelectual. El marxismo paulatinamente fue ganando aceptación entre dirigentes políticos y prestigiosos intelectuales.

[1] *Véase: Guadarrama, Pablo,* Marxismo y antimarxismo en América Latina. *Universidad INCCA de Colombia. Bogotá. 1990; Editora Política. La Habana. Ediciones El Caballito. México. 1994.*

Los partidos comunistas, por lo regular, siempre trataron de desarrollar una política de acercamiento hacia los intelectuales más destacados en sus países. En muchos casos lo lograron y hasta algunos de ellos han llegado a militar entre sus filas. Pero también muchos intelectuales marxistas latinoamericanos expresaron sus discrepancias con los partidos comunistas, tanto por cuestiones de carácter táctico en la lucha política de la izquierda como por cuestiones más de fondo sobre cómo concebían el socialismo y el análisis del desarrollo social.

En la mayoría de los países latinoamericanos los partidos comunistas se formaron con militantes de extracción proletaria con un gran odio clasista contra la explotación capitalista, pero en ocasiones también con un conocimiento elemental de las ideas de Marx. Sus ideas se veían incluso permeadas hasta de elementos anarcosindicalistas, por las nuevas modalidades del pensamiento socialdemócrata y por algunas posiciones filosóficas no propiamente marxistas, aunque en el plano ideológico compartiesen las ideas revolucionarias y socialistas.

Con el triunfo de la Revolución Cubana no sólo se inició una nueva etapa en el desarrollo de las luchas sociales de los pueblos latinoamericanos sino también una nueva época en el devenir del marxismo en esta región. La proclamación del carácter socialista de dicha revolución tendría un extraordinario significado para este proceso en correspondencia con las nuevas circunstancias internacionales que dieron al socialismo y al marxismo una tonalidad distinta para el mundo contemporáneo a partir de los convulsos años sesenta. El intelectual que en aquellos años no tuviese al menos una idea de las bases teóricas del marxismo, independientemente de que se identificara o no con él, era considerado simplemente como un ignorante.

La influencia de las ideas marxistas se mantuvieron durante varios años en esta región, hasta el momento en que las serias transformaciones que se operaron con el fracaso del ensayo socialista soviético y de otros países de Europa Oriental produjeron un serio golpe en la credibilidad y el prestigio del marxismo, situación esta que se mantiene en los inicios del presente siglo XXI.

Si con anterioridad eran claramente diferenciables, al menos para los defensores del marxismo, las características del «socialismo utópico» respecto a las tesis del «socialismo científico», después del derrumbe del modelo soviético de socialismo pareciera que se hubiesen invertido los términos y el presuntamente científico revelaría al final su contenido utópico.

El Che Guevara oportunamente había atisbado y criticado « el escolasticismo que ha frenado el desarrollo de la teoría marxista»[2] así como las insu-

[2] *Guevara, Ernesto, «El socialismo y el hombre en Cuba». Obras... Casa de Las Américas. La Habana. 1970. p. 377.*

ficiencias en la construcción del socialismo por parte de aquellos que subestimaran la formación ético-ideológica de los hombres que reclama aquella sociedad, y hoy, después del derrumbe del llamado «socialismo real», encuentran su verificación desgraciadamente algo tarde aquellas insuficiencias.

La evolución histórica del marxismo en América Latina ha estado en dependencia no sólo de los más importantes acontecimientos históricos políticos mundiales de las últimas décadas sino también de la mayor o menor influencia de distintas corrientes filosóficas e ideológicas del siglo XX.

Por otra parte, el auge que fueron tomado las posiciones filosóficas críticas del marxismo en diverso grado, unas veces para tratar de permearlo como el existencialismo sartriano y otras para sustituirlo como en el caso de las filosofías de corte neopositivista, analítico, neotomista, etc.

A mediados del siglo XX se evidenció un incremento en las universidades latinoamericanas del prestigio académico del marxismo y su predominio incluso en muchas áreas de las ciencias sociales. Sin embargo, no siempre este reconocimiento se correspondió con un incremento de la profundidad teórica de los análisis, pues cierta intención divulgativa de la teoría filosófica, económica y política del marxismo se materializó en una simplificación extraordinaria de su enseñanza y la consecuente proliferación de textos docentes en su mayoría de procedencia soviética.

El traslado al ámbito intelectual latinoamericano de algunas de las polémicas que desde los años cuarenta y cincuenta se venían produciendo en Europa en el seno del llamado «marxismo occidental[3]» –contrapuesto al marxismo-leninismo emanado del bloque soviético– sobre algunos temas filosóficos, éticos y estéticos, conmovieron cada vez más el ambiente en el que se desarrollaría el marxismo en América Latina.

Ya con anterioridad se habían producido algunos intentos de conciliación entre el existencialismo y el marxismo[4], así como de este último con otras posturas filosóficas, de la misma forma que se intentaba encontrar nuevas interpretaciones creativas en el seno del marxismo como la que se apreció en José Carlos Mariátegui.

En Argentina se había iniciado desde la década del cincuenta la edición de las obras del relevante marxista italiano Antonio Gramsci que comenza-

[3] *Véase: Anderson, Perry,* Consideraciones sobre el marxismo occidental. *Siglo XXI. México. 1985.*

[4] *Véase: Astrada, Carlos,* El marxismo y las escatologías. *Ediciones Procyón. Buenos Aires. 1957.*

ron a circular por todos los países latinoamericanos y sembrar nuevas expectativas y potencialidades dentro del pensamiento marxista.

Posteriormente, las ideas del filósofo francés Louis Althusser –quien frente al dogmatismo imperante en el marxismo intentó desde una perspectiva estructuralista reivindicar el carácter científico de las obras de madurez de Marx– ocuparon la mayor atención en el pensamiento marxista en América Latina a fines de la década del sesenta.

Althusser, nutriéndose de la epistemología francesa de su tiempo, pretendía subestimar como ideológicas y por tanto anticientíficas las concepciones de enajenación, fetichismo, entre otras, de la obra de Marx. El althusserianismo como intento de reivindicar en su primera etapa (1963-1966) el carácter científico del «marxismo maduro» –a diferencia del humanismo acentuado en las obras tempranas de Marx– ha sido interpretado y criticado como teoricista o cientificista. Ulteriormente en su etapa autocrítica, durante la década del setenta, cayó en posiciones practicistas, que motivaron amplios debates en el marxismo latinoamericano hasta hace algunos años.

Entre los críticos más profundos de Althusser en México destacó el transterrado español Adolfo Sánchez Vázquez, quien se formó inicialmente en el marxismo-leninismo tradicional y desempeñó, junto al asturiano Wenceslao Roces, una destacada labor en la traducción al castellano de algunas de las obras de los clásicos del marxismo.

Paulatinamente Sánchez Vázquez fue orientando su postura hacia la crítica de la interpretación predominante por entonces del materialismo dialéctico *(dia-mat)* como filosofía del marxismo y se orientó hacia la comprensión del marxismo como filosofía de la praxis, en complementación con las posiciones del marxista italiano del siglo XIX Antonio Labriola, de Gramsci, así como de otros críticos de la llamada ortodoxia marxista entre los que se encontraban el filósofo checo Karel Kosik y el grupo yugoeslavo Praxis.

En los momentos actuales, cuando muchos marxistas reniegan de su condición y otros arremeten indiscriminadamente contra el marxismo-leninismo, el sociólogo mexicano Pablo González Casanova reconoce el valor de muchas de las investigaciones que se hicieron desde esa perspectiva, por lo que no deben ser desestimadas[5].

La crítica a la interpretación soviética del marxismo se había manifestado en varias publicaciones periódicas latinoamericanas desde fines de los

[5] *González Casanova, Pablo, «Relectura de un clásico».* Cuadernos Americanos. *Nueva época. no. 48. Nov-Dic. año VIII. Vol. VI. 1994. p. 13.*

años sesenta e inicios de los setenta. A su vez la huella de la Escuela de Frankfurt se fue haciendo más fuerte en las últimas décadas del siglo XX en Latinoamérica.

El tema de la necesidad de reconstruir referentes teóricos en el marxismo tras su crisis y alternativas anticapitalistas en las sociedades latinoamericanas ha estado muy presente en varios países del área. Una abierta actitud de análisis autocrítico respecto a los errores cometidos en la reconstrucción de paradigmas socialistas y la defensa de la solidez teórica del marxismo, se observa entre muchos marxistas latinoamericanos. Aunque también son muy frecuentes confesiones de *mea culpa* y arrepentimientos confesos de «marxistas vergonzantes» así como conversiones al neoliberalismo, sin que falten casos que han caído en la actitud del eterno arrepentimiento caracterizada por Mario Benedetti y ya han comenzado también a retractarse de sus posturas neoliberales.

El marxismo, en su forma ortodoxa y próxima a las concepciones estalinistas, fue seguido por muchos latinoamericanos defensores del materialismo dialéctico y de una interpretación simplificada de la historia de la filosofía. Este hecho fue propiciado por haberse utilizado por lo regular versiones de segunda mano[6] y no las fuentes originales del marxismo e incidió en su visión vulgarizadora y cientificista. El trotskismo y el maoísmo también encontraron cierto arraigo en Latinoamérica, incluso en partidos políticos con tales orientaciones y alguna repercusión en varios sectores sociales como estudiantes universitarios y el movimiento obrero y campesino de algunos países del área. En los últimos años del siglo XX el tema de la vigencia del socialismo y del marxismo es una constante que en la actualidad comienza a tomar interés nuevamente en el pensamiento marxista latinoamericano.

Muchos son los análisis de destacados intelectuales marxistas latinoamericanos como Eduardo Galeano, frente a quienes aseguran la muerte definitiva del socialismo, que alegan que «estos funerales se han equivocado de muerto»[7]. El marxismo y la búsqueda de opciones socialistas a las inhumanas condiciones de existencia que genera por naturaleza el capitalismo siguen tan vivos a inicios de este siglo XXI como la propia sociedad capitalista. No en balde parecen existir razones que motivan los desvelos actuales de los enemigos del socialismo y del mar-

[6] *Sobrevilla, David,* Repensando la tradición nacional. *Editorial Hipatía. Lima. 1988. p. 184.*

[7] *Galeano, Eduardo, «Un niño perdido en la intemperie», en* La izquierda latinoamericana: abandono de referentes, ruptura con los modelos y búsqueda de nuevos proyectos políticos, económicos y sociales». *CC del PCC. La Habana. 1991. p. 140.*

xismo a seguir combatiéndolos. Alguna razón tendrán en mantener tal preocupación.

El marxismo, a diferencia de la mayor parte de otras filosofías, se ha caracterizado por una más efectiva articulación con la práctica política, económica, social y científica del país o región en que se desarrolla. América Latina no constituye una excepción de esa regla. Aun cuando no siempre prevalecen la creatividad y los elementos aportativos que enriquecen esta teoría porque interpretaciones simplificadoras y dogmáticas pueden haber tenido un determinado peso en algunos momentos, sin embargo, la reflexión cuando ha sido genuinamente crítica por parte de los representantes auténticos del marxismo, ha contribuido a su enriquecimiento teórico. En este plano América Latina tampoco es una excepción.

A pesar del relativo desfase entre la recepción de las ideas marxistas en esta región en relación con Europa, producto de múltiples factores entre los que se encuentra la debilidad del movimiento obrero como lógica expresión de las consecuencias socioeconómicas que llevan al desarrollo desigual del capitalismo, una vez que se produjo el engarce del marxismo con la vida política e intelectual latinoamericana, su papel ha sido decisivo.

La historia latinoamericana del siglo XX se puede escribir desde cualquier perspectiva ideológica, ya sea atacando al marxismo o identificándose con él, pero jamás ignorando su significación intelectual para esta región y mucho menos el efecto político de la actividad de quienes han militado en organizaciones de tal carácter o de forma independiente han ejecutado su labor política y cultural inspirados en sus presupuestos.

Ha habido múltiples interpretaciones del marxismo en el ámbito latinoamericano, que no difieren sustancialmente de las que han existido en otras partes: socialdemócratas, marxistas-leninistas, trotskistas, maoístas, gramscianas, althusserianas, etc., pero también algunas han tenido el sello especial de algunas personalidades del pensamiento marxista de esta región y han sido caracterizadas como mariateguistas, guevaristas, castristas, etc. Tanto en el seno de posiciones ortodoxas como heterodoxas dentro del marxismo ha habido aportes al desarrollo de esta teoría y de la realidad latinoamericana[8]. Desconocerlos sería una nueva forma de dogmatismo.

América Latina ha generado tanto en el orden político como intelectual personalidades creativas del marxismo cuyo reconocimiento internacional les hace ser considerados a una escala de mayor trascendencia en los estu-

[8] *Sonntag, H.*, Duda, certeza y crisis. La evolución de las ciencias sociales en América Latina. *UNESCO. Editorial Nueva Sociedad. Caracas. 1988. p. 153.*

dios sobre el desarrollo universal del marxismo. Entre ellas sobresalen José Carlos Mariátegui, Ernesto Che Guevara, Fidel Castro, Rodney Arismendy, Eli de Gortari, Adolfo Sánchez Vázquez, etc.

Un estudio más detallado del pensamiento marxista en América Latina, tarea que está aun pendiente a pesar de notables esfuerzos ya existentes, deberá demostrar en cada país el valor de numerosos aportes intelectuales también de otros marxistas como José Revueltas, Antonio García, Carlos Rafael Rodríguez, Ludovico Silva, Tomás Vasconi, Volodia Teitelboim, Agustín Cueva, etc.

El pensamiento marxista latinoamericano ha incursionado en todas las esferas y problemas teóricos de atención de marxistas de otras latitudes. Han aportado al análisis de los más esenciales problemas filosóficos: la dialéctica, la teoría del conocimiento, la concepción materialista de la historia, la ética, la estética, etc, como la esfera económica y politológica o los temas de la dependencia, el subdesarrollo, la teoría del imperialismo, la estructura socioclasista, el poder, la democracia, la teoría de la revolución, etc. Al mismo tiempo en cada una de las esferas de las ciencias sociales como la historia, la antropología, la psicología, la sociología, etc. el marxismo ha estado presente y continúa siendo un instrumento científico indispensable de análisis, a pesar de los intentos actuales por descalificarlo y de sus evidentes efectos logrados.

Sería erróneo desconocer el efecto de acontecimientos significativos de la historia latinoamericana de este siglo para el desarrollo del marxismo en esta región como la Revolución Mexicana, la Revolución Cubana, el triunfo de la Unidad Popular en Chile, las dictaduras fascistas, la Revolución Sandinista, el movimiento revolucionario en El Salvador, Guatemala, Perú, México, etc., así como el actual proceso de democratización con sus alcances y limitaciones impuestas por la instalación del mundo neoliberal.

El marxismo en América Latina no ha sido un simple eco o una reproducción mimética de ideas y actitudes foráneas. No han dejado de existir momentos de dogmatismo, simplificación, copias de esquemas, etc. pero reducir la historia del marxismo en esta región a tales insuficiencias sería desacertado. En este caso no resultan correctos ni el triunfalismo que empalagaba a cierta literatura soviética respecto al devenir del socialismo y de la teoría marxista durante muchos años, ni tampoco el nihilismo postmodernista que en la actualidad aspira a borrar toda huella de la significación de esa teoría en la historia contemporánea.

Por otra parte es insostenible admitir la existencia de cierto «marxismo vernáculo» de América Latina que desconozca sus imbricaciones tanto

con las ideas de sus principales gestores –Marx, Engels, Lenin, Trotsky, Gramsci, etc.– como de sus continuadores más relevantes en otras latitudes. Con independencia de la indudable creatividad y los aportes de los marxistas latinoamericanos, ninguno ha proclamado protagonismos de exclusividad, ni los estudiosos de sus ideas han intentado por lo general acentuarlo. El marxismo en América Latina debe concebirse con la personalidad propia que ha tenido en toda la vida cultural y política de este continente. Hay que otorgarle sus justos méritos, su grado de autenticidad con las circunstancias latinoamericanas, con sus insuficiencias y tropiezos, ni más ni menos.

En lugar de visualizarlo como una simple corriente más del pensamiento filosófico, económico o político que ocupe un determinado espacio en la cátedra universitaria o en la vida académica, el marxismo debe apreciarse como un instrumento que ha intentado una interpretación científica de la realidad latinoamericana para emprender su necesaria transformación en favor de superar la enajenante sociedad capitalista. Muchos marxistas no sólo han consagrado su actividad intelectual sino que hasta han ofrendado su vida en esa misión. A ese fin se han subordinado todos sus objetivos.

Este hecho no excluye sino que por el contrario presupone su bien ganado reconocimiento académico en el ámbito intelectual latinoamericano. Si no hubiese alcanzado ese prestigio en ambos planos, en el de la reflexión teórica y en la práctica política y social, no se hubiese constituido en ocupación tan obsesiva de gobiernos, partidos e intelectuales de la derecha tradicional, como ha ocurrido.

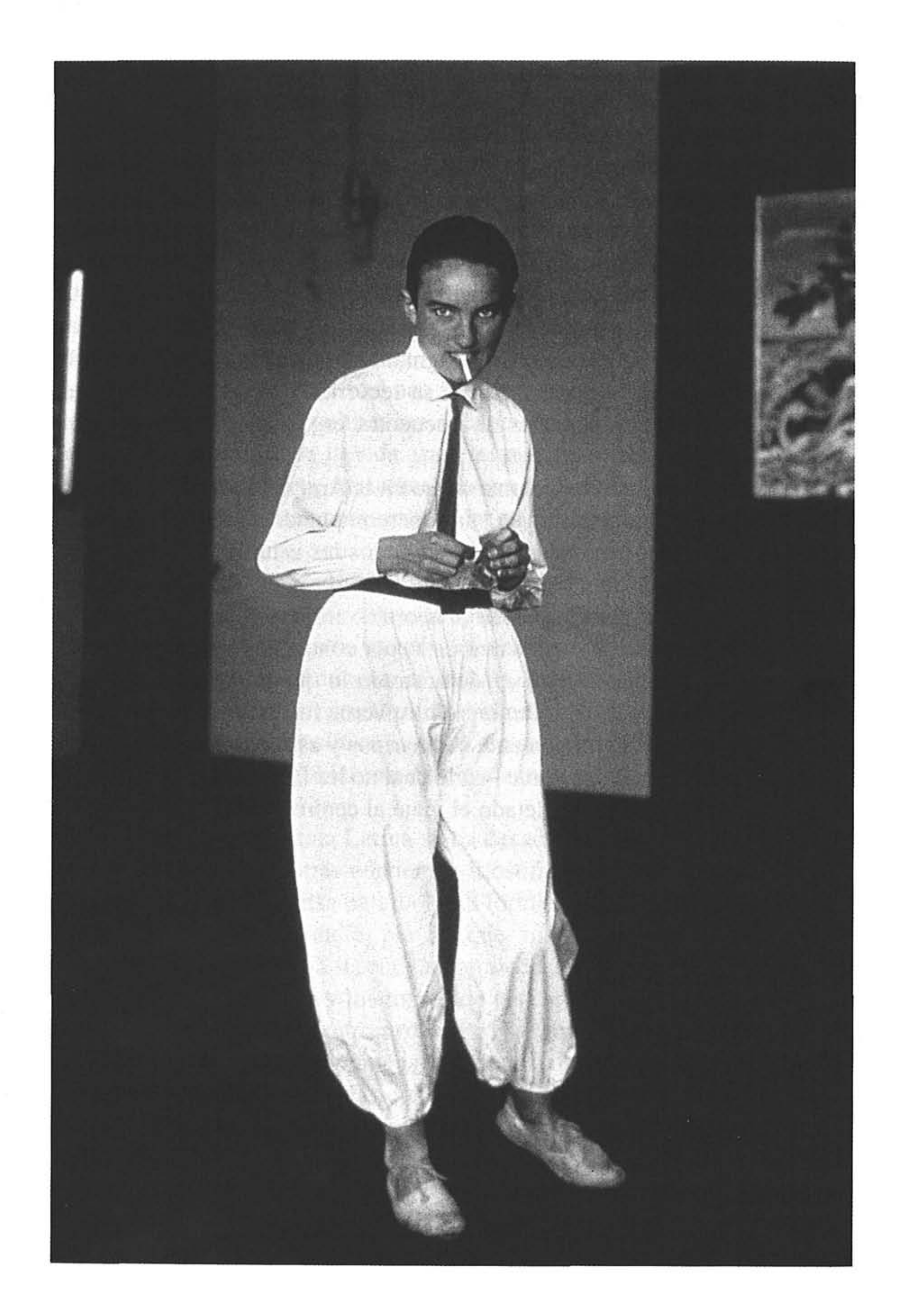
El marxismo en América Latina se ha desarrollado en permanente confrontación crítica con otras corrientes filosóficas, económicas y sociológicas contemporáneas. Esa batalla lo ha fortalecido, pero también ha evidenciado sus partes blandas por lo que sus defensores se han visto precisados a enriquecer la teoría y a fortalecer sus argumentos a tenor de los cambios en el mundo y los logros de las ciencias. Cuando la labor de éstos se ha limitado a encontrar respuestas acabadas para todos los novedosos problemas contemporáneos y específicos en un supuesto arsenal teórico inagotable de los clásicos fundadores, presuponiendo que sólo hay que remitirse a él para tener todas las soluciones, la producción intelectual marxista se ha empequeñecido. Pero, cuando por el contrario, sus intérpretes actuales asumen la teoría marxista por su validez metodológica dialéctica y su concepción materialista del mundo, por su contenido eminentemente humanista y práctico revolucionario para abordar los problemas concretos de los nuevos tiempos y el de sus circunstancias específicas, entonces el marxismo se agiganta y reverdece, sin importarle

mucho si las nuevas conclusiones hubiesen sido totalmente del agrado o no de sus clásicos.

Cuando los marxistas –o al menos los que piensan que lo son– han asumido erróneamente que todos los planteamientos y argumentaciones de las restantes corrientes filosóficas, económicas, sociológicas, etc. son equivocados y no poseen sus respectivos núcleos racionales, el producto de su reflexión crítica se ha esterilizado y lejos de contribuir al enriquecimiento del análisis del asunto lo han obstaculizado.

Es indudable que en la historia del marxismo en América Latina existen estos momentos de estancamiento y dogmatismo, pero han constituido sólo muestras de paradas momentáneas en su recorrido ascendente y creativo, que en los momentos actuales se encuentra en su mayor desafío para demostrar su vitalidad y validez.

Cuando los historiadores del marxismo en la América Latina del presente siglo XXI puedan procesar en sus supercomputadoras las inconmensurables bases de datos interconectadas de todos los estudios al respecto, el adecuado balance crítico, y no simplemente un bosquejo histórico como el presente, indicará el predominio de lo aportado frente a lo anquilosado y la justificación de las luchas de los marxistas por conquistar una sociedad más humana. Sólo entonces podrá ser demostrado lo que ahora parece simple expresión de buenos deseos. También Julio Verne fue un gran soñador. Aún algunos hoy voltean la mirada ante submarinos y astronautas que él vaticinó, y sostienen con escepticismo –en lo cual no les falta razón– que en definitiva todavía no se ha completado el viaje al centro de la Tierra.



August Sander: *La mujer del pintor Peter Abelen (ca. 1927-1928)*

PUNTOS DE VISTA



August Sander: *Fiesta de carnaval (1926)*

Ejemplaridad de Octavio Paz*

Juan Goytisolo

Cuando en 1953 cumplí mi sueño de salir de una España represiva y estéril y de viajar a París conocí a través de amigos comunes al poeta catalán Josep Palau Fabre que residía allí desde hacía años en voluntario exilio. En nuestras conversaciones, centradas en su provechosa lectura de Baudelaire y Rimbaud, me mencionó dos nombres para mí desconocidos: Antonin Artaud y Octavio Paz. Dijo que había frecuentado a éste en la Casa de México de la Ciudad Universitaria y me aconsejó vivamente su lectura.

Como algunos españoles rebeldes de mi generación, víctimas del subdesarrollo cultural del franquismo, pensaba por entonces que la única literatura posible para nosotros era la comprometida, no con la palabra precisa y bella y con lo que después llamaría *el árbol de la literatura*, sino con el «aquí y ahora», con nuestra menesterosa sociedad. Como escribí a fines de los cincuenta, aquélla debía desempeñar el papel que en los países democráticos correspondía a la prensa: denunciar las injusticias y falta de libertad de un sistema político, religioso y militar impuesto como una camisa de fuerza. En un país en donde la información se reducía de ordinario a la reseña de partidos de fútbol, corridas de toros y las audiencias y actividades del Jefe del Estado y Generalísimo de los Ejércitos, la realidad, pensaba, era nuestra única evasión. No seguí, desdichadamente, los consejos de Palau Fabre y dejé para más tarde la lectura de Octavio Paz y Artaud.

En 1959, durante las jornadas literarias celebradas en Formentor con la participación de importantes autores y editores extranjeros –la primera bocanada de aire fresco que entraba en un país cuyo lenguaje había sido secuestrado por la doctrina nacional-católica y la demagogia contaminadora de la Falange–, vi por primera vez al poeta y conversé brevemente con él. Mis amigos comunistas –yo era en esa época lo que se llamaba compañero de viaje, de un viaje, por otra parte, cuyo punto de destino ignoraba– me habían prevenido contra sus ideas: ¡era un trotskista! La relación fue breve y seguí sin leerle hasta el momento en que casualmente cayó en mis

* *Palabras leídas al recibir el Premio Octavio Paz de Poesía y Ensayo 2002, en la ciudad de México.*

manos su luminoso ensayo sobre Luis Cernuda. Mis gustos literarios habían evolucionado entre tanto y tras la inevitable lectura e influencia de Machado, descubrí al autor de *La realidad y el deseo* y me embebí en sus páginas con una inmediatez personal que me ha acompañado a lo largo de toda la vida adulta. Las reseñas aguadas e insulsas publicadas con motivo de su muerte me habían asqueado. Por ello, el ensayo de Octavio Paz me abrió un mundo que yo únicamente presentía y me ayudó a reconciliarme conmigo mismo: «La poesía de Cernuda –resumía– es una crítica a nuestros valores y creencias... Su sinceridad no es gusto por el escándalo ni desafío a la sociedad: es un punto de honor intelectual y moral».

Inmediatamente a este hallazgo me apresuré a leer la obra poética y ensayística de su autor: *El laberinto de la soledad, El arco y la lira, Las peras del olmo* y, asimismo, *¿Águila o sol?, La estación violenta, Homenajes y profanaciones*, títulos que busqué y adquirí en la mítica *Librairie des Éditions Espagnoles* de la Rue de Seine. Cuando finalmente encontré a Paz, después de su abrupta y honrosa dimisión del cargo de embajador de México en Nueva Delhi a raíz de la matanza de Tlatelolco, me había familiarizado ya con su pasión crítica, admirablemente desenvuelta tanto en sus ensayos como en su poesía.

Decir a estas alturas que *El laberinto de la soledad* se ha convertido en un texto capital de la literatura en lengua española del siglo XX es el mero reconocimiento de una evidencia. Su análisis, tan riguroso como matizado, de la complejidad cultural de Mesoamérica a la llegada de los españoles y de las luces y sombras de la Conquista, no ha perdido un ápice de su validez más de medio siglo después de su publicación. La fascinadora superposición de culturas y el palimpsesto histórico que tanto nos atrae en México son descifrados en unos términos que, si la ocasión lo permitiera, merecerían la reproducción *in extenso*. Y, en el brete de citar unas pocas líneas tocantes a la pervivencia de las antiguas creencias y tradiciones bajo la estructura religiosa y social creada por España y renovada después por la influencia europea –pues España se había cerrado a ella desde mediados del siglo XVII–, escogeré éstas:

> «Del mismo modo que la pirámide azteca recubre a veces un edificio más antiguo, la unificación religiosa solamente afectaba a la superficie de las conciencias dejando intactas las creencias primitivas. Esta situación prefiguraba la que introduciría el catolicismo, que también era una religión superpuesta a un fondo religioso original y siempre viviente».

La fructuosa cala en los diferentes estratos de la cultura mexicana de Octavio Paz influyó no sólo en los ensayistas e historiadores: alimentó tam-

bién la imaginación creadora de grandes novelistas, como Carlos Fuentes en *Terra nostra* y Fernando del Paso en *José Trigo*. Las páginas dedicadas a la conmemoración de «Todos santos, día de muertos» son la mejor descripción analítica que conozco de una fiesta a la que tuve la fortuna de asistir hace ya muchos años: un ceremonial popular sin parangón alguno con otra festividad de los países que he visitado y que debería ser proclamada, si el embajador de México en la Unesco lo propusiera, Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad.

¿Cómo resumir en unas páginas el alcance de una obra tan vasta y enjundiosa como la de Octavio Paz? *Corriente alterna, Conjunciones y disyunciones, Los hijos del limo, El ogro filantrópico* componen otros tantos jalones de una escritura siempre innovadora y revulsiva a la que consagré algunos trabajos aparecidos en *Plural* y *Vuelta* y recogidos luego en *Disidencias, El bosque de las letras* y *Cogitus interruptus*. Pero su ensayo capital, el que más hondamente me conmovió y cifra con implacable lucidez la reiterada tragedia del escritor frente a la atroz pesadilla de lo real, es su ensayo sobre Sor Juana.

La autora de *Primero sueño* intentó transmutar en efecto la pesadilla en visión y desafió modesta pero audazmente el orden inmutable e incapaz de renovación creado en la Nueva España por la monarquía absoluta y la Iglesia. El drama de un espíritu que «no logró hacerse perdonar su atrevimiento y su condición de mujer» evocado ya por Octavio Paz en *El laberinto de la soledad* nos es presentado en *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe* desde prismas distintos y complementarios. Con esa pasión crítica que constituye a la vez el eje y vector de su labor poética y ensayística, Paz traza un retrato magistral de esta monja inquieta y ávida de saber, atrapada en las redes de una sociedad jerarquizada, vuelta de espaldas al espíritu de su tiempo y en la que, parafraseando a Cernuda, todo nace muerto, vive muerto y se petrifica. ¿Cómo no compenetrarse con las páginas que retratan la melancolía y desdicha de una escritora cuyo único crimen fue el de adelantarse a la evolución que siglo y pico después condujo a la ruptura del vínculo colonial de Nueva España con una metrópoli regida por un rey incapaz y abyecto como Fernando VII?

> «Su doble soledad de mujer y de intelectual condensa un conflicto también doble –escribe Paz–: el de su sociedad y el de su feminidad: la *Respuesta a Sor Filotea* es una defensa de la mujer. Hacer esa defensa y atreverse a proclamar su afición por el pensamiento desinteresado, la hacen una figura moderna».

A la indagación del pasado y presente de nuestras sociedades y creencias –las de Iberoamérica, España y de todo el ámbito europeo, llena de observaciones críticas como la de «la unidad española fue y sigue siendo fruto de la voluntad política del Estado, ajena a los elementos que la componen» (y ello se aplica aún, después de la Constitución de 1978, al menos al ámbito cultural, cuya imagen icónica ignora la riqueza de su propio contenido)–, Octavio Paz agrega algo muy raro dentro de la tradición española: un vivo interés por otras culturas. Su estancia en la India le llevó a romper con un ombliguismo que separa aún a España de los países europeos vecinos. A sus calas en el mundo mesoamericano anterior a Cortés, añadirá a partir de mediados de los sesenta del pasado siglo, una lectura incitativa del budismo y del tantrismo hindú. Desde la atalaya privilegiada de Nueva Delhi, se esforzó en ver nuestra cultura a la luz de otras culturas y enriquecer su visión de una y de otras. Como Lévi-Strauss, con quien manifestó hermosamente su deuda, Paz cumplió con lo que siempre he considerado la regla de la labor intelectual: la crítica de lo propio y el respeto de lo ajeno, en lo que tiene, claro está, de respetable.

Vislumbres de la India es la culminación de una larga empresa de conocimiento en la que los capítulos sobre Akbar y Gandhi, Buda y el islam muestran el impulso vital del escritor para comprender y asimilar la abigarrada complejidad del subcontinente indostánico. La apertura intelectual de Octavio Paz es la de un europeo imantado por el saber desinteresado de otras áreas culturales. El tradicional ensimismamiento español, que nos condujo, como advirtió con lucidez Américo Castro, a ser objetos de estudio en lugar de ser sujetos de él, realza su singular excepción: mientras el análisis de nuestra historia, arte y literatura no puede prescindir de la ingente tarea de los hispanistas ingleses, franceses, alemanes o norteamericanos, la aportación española al conocimiento de la cultura e historia de Inglaterra, Francia, Alemania o Norteamérica resplandece por su ausencia. El Octavio Paz estudioso de las corrientes religiosas, intelectuales, literarias y artísticas de Asia, encarna un caso ejemplar de diálogo intercultural, diálogo tan precioso como exótico en un ámbito como el hispano cuyo comprensible afán de europeización y de modernidad toma a menudo por desdicha el sendero más corto: seguir, como el resto del mundo, las modas y corrientes de la pseudocultura global norteamericana.

La pasión crítica impregna el ensayo y la poesía de Octavio Paz. En un agudo y esclarecedor examen de los filmes de nuestro compatriota mexicano-español Luis Buñuel, escribía: «A veces un artista logra traspasar los límites de su arte [y] encuentra sus equivalentes más allá de su mundo». La observación es certera pues el universo cinematográfico de Buñuel enlaza

no sólo con el surrealismo y Galdós sino también con los grabados de Goya y ciertas expresiones teatrales y religiosas del barroco español e hispanoamericano. En corto: trasciende los géneros establecidos por la *didascalia* tradicional.

Como otros contemporáneos suyos, entre los que yo me cuento, Octavio Paz se sintió a menudo incómodo respecto a la compartimentación de aquéllos: su poesía era el fruto de su experiencia social y vital y de una lectura crítica de la tradición europea e incluso hindú y japonesa, pero sus ensayos se hallaban igualmente «habitados por la poesía», de acuerdo con la fórmula que el jurado que me otorgó este premio acuñó generosamente al hablar de mis novelas. *El mono gramático* nos brinda un texto híbrido y deslumbrante, que obliga al lector a plantearse la pregunta: ¿es relato, es poesía, es ensayo? En verdad, se trata de las tres cosas a un tiempo, y esa imbricación y solapamiento de las fronteras del canon y la belleza del lenguaje confieren una sensación de frescura y libertad al recorrido aguijador de sus páginas. Hablando de un mundo ajeno con la fuerza de la visión y no la rutina del conocimiento, Paz no deja de hablar de sí mismo. Como dijo de Fernando Pessoa, «los poetas no tienen biografía. Su obra es su biografía».

Demorarme en la labor poética de Octavio Paz haría de mi intervención un interminable discurso. Las distintas etapas que van de *Libertad bajo palabra*, pasando por *Ladera Este* y *Vuelta*, a sus últimas obras, ofrecen una sorprendente conjunción de aparentes rupturas con una continuidad soterrada. La voz del poeta es inconfundible: nacida de «un ahora y un aquí sin nadie» aspira «a recuperar el lenguaje como una realidad total». De ella surgen constelaciones de poemas «unidos en admirable trabazón y concierto» si se me permite la acronía de citar respecto a él palabras de Sor Juana. Sólo añadiré que Octavio Paz, con Vallejo, Cernuda y José Ángel Valente, compone el grupo de poetas en lengua española del siglo XX del que me siento más próximo y que más querido me es. La narración (*¿Águila o sol?*) o el teatro (*La hija de Rappacini*) son transfigurados en otra cosa por el fulgor de su material verbal. Paz vivió por la palabra, sobrevive en ella y nos acompaña a todos en ese lapso fugaz que nos queda.

Tampoco cabe en el espacio de este discurso el examen de sus escritos políticos y de su contribución decisiva a la actual vitalidad de la vida cultural mexicana a través de publicaciones como *Plural* y *Vuelta*, cuyo contenido a veces polémico, pero siempre estimulante, completa su biografía. Octavio, junto a Carlos Fuentes, se alza como una de las figuras cumbres de la literatura no sólo mexicana e iberoamericana sino española y universal. A lo largo de más de tres décadas fue para mí un insustituible maes-

tro, inspirador y amigo. En el decurso de sus viajes y los míos coincidimos en París, Madrid, Valencia, Berlín, Nueva York y hablamos extensamente de literatura y política, de lo divino –los dioses griegos, aztecas e hindúes– y de lo humano e inhumano. A raíz de su lectura de mi texto autobiográfico *Coto vedado*, me escribió una carta bellísima, la mejor apreciación crítica del libro que he leído hasta hoy, condensando en una treintena de líneas lo que el gremio profesional de Sansueña, pese a su garrulería o tal vez a causa de ella, no alcanzó a expresar. Recuerdo sobre todo nuestro último encuentro en el hotel *Lutetia*, cuando, no obstante la enfermedad que le minaba, habló de nuestros amigos comunes y de la asfixia del texto literario por el producto editorial con su habitual lucidez, pero teñida de melancolía.

La importancia de Paz en el mundo literario mexicano está a la vista de todos: poetas como José Emilio Pacheco o Tomás Segovia, novelistas como Salvador Elizondo, Vicente Leñero o Juan García Ponce, ensayistas del fuste de Krauze y Monsivais, pueden dar testimonio de la incidencia, a veces por contraste, de una labor que se extiende durante más de seis décadas en sus propias obras y en su postura ética respecto a los problemas de la literatura y la sociedad.

Pero quisiera, antes de concluir, evocar aún a vuela pluma, la estrecha y privilegiada relación de Octavio Paz con España. Su participación juvenil en el Congreso de Escritores Antifascistas reunido en Valencia en plena guerra civil –y cuyo cincuentenario celebramos juntos– nos da la medida de su compromiso con la democracia, experiencia que le marcó de forma muy similar a la de Luis Cernuda. En México mantuvo un fecundo contacto con la diáspora republicana y acogió en sus publicaciones a algunos de sus más valiosos representantes, de Max Aub y León Felipe a Ramón Xirau. Hoy su pasión crítica alienta la creación de nuestros poetas, desde Pere Gimferrer y José Miguel Ullán a Sánchez Robayna, Masoliver Ródenas, Juan Malpartida, Jordi Doce, por citar tan sólo a unos pocos. Recordaré asimismo el papel precursor de Julián Ríos en la difusión de la obra de Paz en España con la edición de *Solo a dos voces* así como con numerosos textos narrativos en los que da rienda suelta a su singular creatividad. Ellos son la expresión de una literatura española opuesta al conformismo y estulticia del mundo oficial y la garantía de su supervivencia en los comienzos, bastante sombríos por cierto, de nuestro tercer milenio.

Hace treinta y pico de años, fue la mano amiga de Joaquín Mortiz la que acogió mi obra prohibida en España por la censura franquista y México sigue siendo, para mí y para muchos narradores, ensayistas y poetas españoles, esa gran nación hospitalaria, abigarrada y heterogénea, prodigiosa-

mente viva, cuyo contacto, en virtud de la convergencia de la intimidad y la distancia, nos procura esa mirada exterior, periférica, necesaria al conocimiento global de nosotros mismos. Como en 1939, México atrae a su ámbito a los intelectuales que están a la escucha de las voces de un mundo más vasto y contradictorio –con sus terribles desigualdades sociales y el problema aún pendiente de las comunidades indígenas– que el del espacio peninsular: es nuestra segunda patria.

Me permitiré ahora devolver la palabra a Octavio Paz, mediante la lectura de su poema «Ciudad de México», este palimpsesto urbano que sólo los arqueólogos y poetas alcanzan a descifrar:

Ciudad de México

VUELTA

Voces al doblar la esquina
voces
entre los dedos del sol
sombra y luz
casi líquidas.
Silba el carpintero
silba el nevero
silban
tres fresnos en la plazuela.
Crece
se eleva el invisible
follaje de los sonidos.
Tiempo
tendido a secar en las azoteas.
Estoy en Mixcoac.
En los buzones
se pudren las cartas.
Sobre la cal del muro
la mancha de la buganvilla
aplastada por el sol
escrita por el sol
morada caligrafía pasional.
Camino hacia atrás
hacia lo que dejé
o me dejó.

Memoria
inminencia de precipicio
balcón
sobre el vacío.
Camino sin avanzar
estoy rodeado de ciudad.
Me falta aire
me falta cuerpo
me faltan
la piedra que es almohada y losa
la yerba que es nube y agua.
Se apaga el ánima.
Mediodía
puño de luz que golpea y golpea.
Caer en una oficina
o sobre el asfalto
ir a parar a un hospital
la pena de morir así
no vale la pena.
Miro hacia atrás
ese pasante
ya no es sino bruma.

Goytisolo: ética y literatura

Julieta Campos

Revolver, trastornar, infringir; empresa de sedición interior ha sido y es, en sus propias palabras, la obra de Juan Goytisolo. Subversión ideológica, narrativa y semántica: al concluir *Juan sin Tierra*, que aparece en 1975, un escritor que reclama el derecho a sentirse moralmente gitano, es decir, esencialmente marginal, ha forjado el instrumento para modular su propia melodía, se ha construido un lenguaje. Antes y después ha iniciado, y persistirá, en una paciente y solitaria labor de zapa del conformismo y la mentira. Tiene entonces 44 años y, habiendo encontrado un lenguaje infinitamente abierto a otros lenguajes, ha definido el camino de su andadura literaria. El proceso liberador de la pluma equivale a un proceso liberador del alma y del espíritu. Núcleo generador de poesía, el placer del cuerpo y el placer de la escritura se miran entre sí, como mirándose en un espejo, y se confunden.

Tantos años después, en este año revuelto y trastornado de 2002, cuando la convivencia civilizada vuelve a tambalearse, no fue por casualidad que los jurados del Premio Octavio Paz coincidimos en la oportunidad de entregarlo a un escritor tan singular, tan comprometido con la ética como con la palabra. Un escritor que, como Octavio Paz, rechaza los modelos autoritarios, la intolerancia, la simulación, la injusticia y la servidumbre. Que, frente a cualquier absolutismo, de religión o de raza o de ideas políticas, opta por lo heterogéneo, por la pluralidad, por la postura crítica. Que, frente al cierre de cualquier cultura sobre sí misma, elige la múltiple riqueza del mundo. Un escritor a quien el lenguaje del cuerpo y el lenguaje del texto le merecen, como a Paz, lecturas afines. Alguien que se ha propuesto ir retirando, una a una, las máscaras del recubrimiento para toparse con las realidades, a veces inicuas y oprobiosas, de su propia tradición cultural. Juan Goytisolo y Octavio Paz pertenecen, pues, a una misma familia espiritual, la de quienes interpretan la auténtica modernidad como la curiosidad por lo humano, sin limitación de espacio ni de tiempo. Para uno y otro, la única verdad es la verdad poética: la que excluye cualquier pretensión de absoluto: la que sólo aspira a aproximarse al misterio de lo real y a mostrarlo en su infinita contradicción y ambivalencia. Porque la poesía habita en su

novela, por su talante intempestivo, por su disposición a la disidencia merece, con creces, Juan Goytisolo que su nombre y su obra queden vinculados a los de Octavio Paz.

Como si todo esto fuera poco, tiene el mérito, a mi juicio, de preferir la vida a la llamada «vida literaria», de creer que la función del escritor no consiste en cosechar homenajes ni premios y de preferir, mil veces, sentirse una persona a posar como personaje público. Goytisolo es un rebelde en el mejor sentido camusiano: el hombre que sabe decir no. Nunca ha pretendido ser virtuoso ni políticamente correcto: sólo se precia de ser un hombre libre y de decir libremente lo que piensa. Por algo se ha identificado con el antihéroe por excelencia de la historia española: el conde don Julián. O con el malamatí islámico que, desafiando todas las convenciones, atrae sobre sí todos los denuestos. En coherencia con esa postura vital, también su lenguaje narrativo es un desafío que, como él reconoce, invita al lector a un «cuerpo a cuerpo» con el texto, a batirse con la palabra para penetrarla. Es un lenguaje que habla desde el cuerpo, carne hecha verbo y verbo hecho carne, que invita al lector a quitarse anteojeras para encontrarse con lo más elemental, es decir, con lo más profundo. Frente al discurso inerte de una tradición anquilosada, propone un jubileo de la palabra viva. Lo que salva a un escritor para la memoria futura es su capacidad para innovar con la palabra, para sustituir un lenguaje que falsea la realidad con otro, que la revele en su enorme ambigüedad, en la multiplicidad de lecturas que admite el mundo.

Sustituir la desmemoria o la memoria falseada por siglos de complacencia con los mitos de la hispanidad, con la fantasía de una España eterna, homogénea como la inventaron los Reyes Católicos, y abstraída en la contemplación narcisista de supuestas purezas castizas, con la memoria del pasado real, heterogéneo y mestizo, para entender mejor el presente y desechar lastres para el futuro ha sido el corazón de su aventura literaria.

En busca de oxígeno abandonó la España franquista y, después de probar París y Nueva York, de viajar por Cuba y por México, adoptó el exilio voluntario de Marrakech para mirar mejor a su país desde la periferia, para poner distancia –sin lejanía– de las imágenes «icónicas» de la cultura española. Para verla con más claridad, dice él, desde los márgenes. Como la vieron el Arcipreste de Hita, mozárabe, o Fray Luis de León, hebraísta y descendiente de conversos, o San Juan de la Cruz, en cuya poesía confluyen la mística islámica y el *Cantar de los Cantares*. Coincide con Américo Castro en la relectura de la historia y con Blanco White en el rechazo de todas las ortodoxias y todos los dogmatismos. Simpatiza con la sabiduría de Cervantes, en cuyos personajes encarna la dudosa e incierta condición de lo

humano. Le gusta situarse en lo que él llama «la encrucijada porosa»: allí donde se cruzan y se trasvasan los géneros, las tradiciones, las culturas y las lenguas.

Hombre de transgresiones y de rupturas, es también alguien comprometido con la vocación de dar testimonio de lo que ocurre en esta Aldea, Tienda o Casino global donde nos ha tocado vivir y del declive de los valores humanitarios que trascienden el egoísmo y el lucro. Su presencia en Chechenia, en Bosnia, en Palestina, da cuenta del desasosiego con que percibe la incapacidad de casi todos para favorecer esa convivencia con lo diferente que tan poco se ha dado en la historia y que, en nuestros días, parece cada vez más cosa de utopía o de milagro. En estos tiempos de racismo y xenofobia, y también de oscuros fundamentalismos, Juan Goytisolo dice: «Toda mi vida ha sido un intento de sumar y no de restar» y no deja de dar testimonio del escándalo moral de la exclusión del hombre por el hombre. Es un solitario solidario, como algún día dijo Paz de Albert Camus: un solitario que busca la comunión.

Su adhesión está con los parias, dondequiera que se encuentren. Del otro lado de la posición cómoda, de la indiferencia. Su escritura es la del placer de vivir. Su espacio paradigmático: la plaza de Xemáa el Fna, en Marrakech, el único lugar del mundo declarado patrimonio de la Humanidad, en 1997, no por sus edificios o monumentos sino por ser un ámbito prodigioso de cruce de caminos, de historia, de palabras: un espacio público de convivencia y tolerancia, de encuentro y comunicación, entre gente de todas partes, colores y lenguas.

El desencuentro de las dos Españas, en los años 30, marcó la vida y la obra de Octavio Paz. El letargo y el oscurantismo que siguieron a la Guerra Civil fueron el acicate de la actitud rotundamente libertaria que asumió desde muy joven, en la vida y en la obra, Juan Goytisolo. No hay que olvidar que los mejores hicieron, en lo que allí se dirimía, sus apuestas a la esperanza. Lo que estaba en juego era el rechazo a la fatalidad: al oprobio de que el hombre siguiera alimentándose de la muerte del hombre. Hoy, en la alborada del milenio, la misma fatalidad nos ronda.

La civilización y la convivencia siguen en crisis. Goytisolo mantiene los ojos bien abiertos y se indigna. La muerte se obstina en prevalecer, por todas partes, sobre la energía creadora que tendría que fluir en el contagio saludable entre las culturas. Descubrir semejanzas en las diferencias –la esencial heterogeneidad del ser, en palabras de Antonio Machado– es lo propio del poeta. Por eso él lo es. Porque ser poeta no es sólo hacer versos: es dejar que hable lo que Paz llamó «la otra voz», la que concilia los opuestos y nos hace transitar por esa cuerda tensa que permite, muy excepcio-

nalmente, derrumbar barreras entre escritura y vida. En esa tesitura se ubica en el mundo Juan Goytisolo. Por eso recibe hoy este premio. Por haber elegido la encrucijada de todos los caminos, el espacio del encuentro; el espacio de la poesía. Por ubicarse en la dimensión de lo solidario, en la ética de la supervivencia de la especie humana que, no me canso de citar a Octavio Paz, pende de un hilo cada día más frágil: el ejercicio, por desgracia tan improbable, de la fraternidad*.

* *Palabras leídas en el acto de entrega del Premio Octavio Paz.*

Guerra y cultura

José Ramón Fontán

En este artículo reflexionaremos sobre lo que hay en común entre estos dos conceptos tan masivamente propagados, quizá por ello tan sometidos a confusión y malentendido; y quiero hacerlo al hilo de dos libros de reciente publicación en castellano[1], sobre los que haré un breve comentario.

El mito de Armagedón y la ilusión del fin de la historia

El escritor Michael Walzer expone en su libro las ideas sobre la *teoría de la guerra justa*, es decir aquéllos argumentos que sirven para justificar las acciones que derivan de comenzar una guerra (*ius ad bellum*), de continuarla (*ius in bellum*), y de finalizarla (*ius post bellum*, que incluye acuerdos de paz, del fin de la guerra y de la reconstrucción de postguerra).

A este respecto es sabido que la justificación moral de la guerra sólo puede partir, con propiedad, de quienes la organizan, instigan, desatan o sostienen; aquí no debería haber gran confusión; cuando, sin embargo, la hay debido a la ignorancia y a la opinión individual (ese «decir algo» sin reflexión ni razonamiento), que paradójicamente está sustentada por los agentes que conforman la llamada opinión pública. Los representantes del poder en el Estado siempre han justificado sus contiendas, independientemente de que tuvieran políticamente razón o no de hacerlo, porque tienen medios de propagación para ello; y principalmente porque no son instituciones instaladas con permiso de nadie, sino de forma autolegitimada (por eso se las estudia como modelos de dominación pública[2]).

Walzer hace primero una crítica a las teorías rivales de la justificación de la guerra (realismo, pacifismo y utilitarismo). Critica el realismo por su

[1] Guerras Justas e Injustas. Un razonamiento moral con ejemplos históricos, *de Michael Walzer, 448 pp. (Traducido por T. Fernández Aúz y Beatriz Eguibar), Paidós, Barcelona 2001; y* Cultura. La versión de los antropólogos, *de Adam Kuper, 299 pp. (traducido por Albert Roca) Paidós, Barcelona 2001.*

[2] *Esta denominación es de dos politólogos conocidos: consultar la* Introducción a la Ciencia Política, *de W.Abendroth y Kurt Lenk, Anagrama, Barcelona, 1971.*

negativa a justificar moralmente la conducta de los Estados en las relaciones internacionales, pero eso no sólo es inconsistente con la teoría sino con la práctica habitual de tales Estados. Y no obstante la reflexión de Walzer en su libro (escrito en 1997), le leemos en un artículo reciente dar la alerta a todas las gentes, dado que el mayor peligro que nos acecha hoy día emana de los propios Estados[3]. Esta afirmación sería casi una perogrullada sin mérito si no fuera porque desde 1960 a 1980, con el Estado de Bienestar, se nos ha venido inculcando una idea errónea que tiende a ver al Estado como una especie de ente protector, más que como la autoridad competente que fue al menos desde el nacimiento del Estado moderno. No podemos olvidar que el verdadero Estado del Bienestar propiamente se dio sólo en algunas áreas muy industrializadas del mundo y en países de constitución democrática, y por poco tiempo, en lugares como Escandinavia y Europa Noroccidental.

En cuanto a la noviolencia abre Walzer una interesante pero muy limitada, crítica al pacifismo: «El sueño de una guerra que acabe con la guerra, el mito de Armagedón (la última batalla), la visión del león que reposa junto al cordero [....] Esa época no llegará, o eso es lo que nos han dicho, mientras las fuerzas del mal no hayan sido definitivamente destruidas y mientras las humanidad no se haya librado para siempre del afán de conquista y dominación. En nuestros mitos y visiones, el fin de la guerra es también el fin de la historia del mundo»[4].

Efectivamente no son evidentes ni el fin de la historia (Fukuyama) ni el fin de las ideologías (Daniel Bell), ideas en voga no hace tanto tiempo atrás. Todo fue más bien una ilusión del fin, una ilusión de huelga de acontecimientos, o fin de lo político. «Que la historia hubiera concluido no sería tan malo, lo peor es que la historia, y también Occidente, siguen desarrollándose de forma cansina y fastidiosa tras su defunción; prácticamente de la misma manera que las uñas y los cabellos continúan creciendo después de la muerte»[5].

Carrera tecnológica, manipulación mediática y malestar cultural

El desarrollo histórico condujo pues a un progreso muy distinto del prometido, de avances sociales que mejorasen lo que afecta al bien común, a

[3] *Para leerle textualmente, hay que consultar la revista* Claves de Razón Práctica *nº 117, de noviembre de 2001, pag. 4.*
[4] *M. Walzer, op. cit., en «Post Scriptum», pp. 432 y ss.*
[5] La Ilusión del fin, *de Jean Baudrillard, Anagrama, Barcelona 1993.*

lo público (que no es ni lo privado ni lo estatal). Nos trajo la prisa y la velocidad, un continuo rodar de un lado a otro, idéntico a la multiplicación del capital (que lo hace para que le salgan las cuentas a sí mismo, para que la rueda gire). Producción de mucha basura y sustitutos de las cosas buenas para igualar el nivel de saturación (más que satisfacción) de la población. Las afueras y los suburbios de dentro mismo de los países desarrollados son como los restos que quedan tras el banquete; todo queda alterado en su realidad misma por esa relación del «progreso» con la miseria.

El debate acerca de lo que han traído el progreso y su doctrina, se da con diversas etiquetas en todas las ciencias sociales[6]. Así ocurre, por ejemplo entre los antropólogos y etnólogos, evolucionistas y relativistas (reetiquetados en los años sesenta como ecología cultural y antropología simbólica), que se ocupan de la cultura. La posguerra mundial generalizó el modelo americano con el desarrollo acelerado de la industria cultural; y la reconstrucción europea fue el pilar fundamental (era parte de ese *ius post bellum*) que desató el progreso tecnológico del siglo XX. El primer gran empujón lo habían dado las guerras mundiales y la militarización y movilización forzada de la economía civil hacia la industria militar que trajeron consigo. La cultura de masas se extiende mientras la disuasión política se sostiene a dúo por USA y la URSS (los que se opongan serán señalados como comunistas o como capitalistas y burgueses, según el lugar). La imposición del modelo será más sutil en unos lugares que en otros[7].

Volviendo a la justificación de la guerra, y acerca de los excesos que conlleva el cálculo utilitarista, es necesario recordar a Walzer que Jeremy Bentham (1748-1832), padre del utilitarismo, resulta bastante distante en el tiempo, y no es el mejor ejemplo del cálculo economicista llevado al extremo. Es una omisión significativa no acordarse sin embargo de la Escuela de Chicago, o de la Escuela de las Expectativas Racionales y su Nueva Macroeconomía Clásica (inspiradores de la *Realpolitik* de Reagan y Thatcher), que aún siguen siendo teorías muy influyentes en el mundo actual. El tipo de argumentaciones que exponen en sus modelos económicos ha influido drásticamente en los acontecimientos políticos al menos desde 1973 hasta hoy: desde el desmantelamiento del efímero Estado del Bienes-

[6] *En ese sentido «los teóricos latinoamericanos de la dependencia defendían que el imperialismo se había convertido en el pilar fundamental del sistema capitalista, proporcionando a las multinacionales un proletariado remoto que podían explotar sin restricciones[...] las ciencias sociales eran los instrumentos de Wall Street y del Pentágono. La antropología se había convertido en la criada del colonialismo» Véase A.Kuper (op.cit) p.236.*

[7] *Para profundizar en esto, consultar una traducción de* One-dimensional man, *de Herbert Marcuse, Beacon Press, Boston, 1954.*

tar y la vuelta progresiva a la concepción clásica del Estado[8], hasta el desarrollo del mercado de opciones o futuros, o los cálculos de lo que vale la vida de un hombre. La reducción a dinero y cifra de las gentes, sirve para calcular los costes de acciones de guerra, por ejemplo; y para otros fines por el estilo: todos dentro del terreno de la multiplicación del dinero. Sorprende que haya quienes esto lo vean como algo «natural» sin más.

Esta actuación desde el Estado enlaza con la acción masmediática que se encarga de avivar la fe en la prosperidad de la tecnología punta, la acumulación de poder y dinero (con esos canturreos continuos de cifras milmillonarias que resuenan en su repetición hasta convertirse en tema cotidiano de conversación), que parecen servir para hacer más cortas algunas guerras y más duradera la paz actual. Esa es la tendencia de las grandes cadenas de televisión: cubrir las guerras culturalmente emblemáticas, en las que son las cifras las que realmente cuentan[9].

Lo medios de formación de masas (televisión, radio, internet y prensa) son los que hoy segregan mayoritariamente la doxa o doctrina que plantea los problemas reduciéndolos a una elección (así lo plantean los hombres de negocios y los programas electorales) consistente en elegir siempre el mal menor. La necesidad de blanqueo de la historia, de deglutir todos los acontecimientos significantes del siglo XX y reescribirlos, ha ocupado la última decena del milenio en dichos medios. Por tanto, la cuestión de cuándo las guerras, o las intervenciones militares o humanitarias son justas o injustas es, de entrada, reduccionista (esto sin pararnos en el embrollo que plantea la densidad del tema) y no se pueden pretender solucionar con una novedad editorial. Además no es el objeto de este artículo. Por otra parte, parece muy miope pronunciarse a favor: «Es evidente que los ataques sobre Afganistán forman parte de una guerra, a saber: representan la vertiente militar de una lucha mucho más amplia [...] La guerra contra los terroristas en Afganistán está, a mi parecer, plenamente justificada por lo que respecta a su causa. Si será o no justa en su desarrollo es algo que aún queda por ver»[10]. Esta aseveración contrasta con esta otra suya: «Es necesario exami-

[8] *Las funciones apuntadas por los clásicos eran tres: la defensa del enemigo exterior (mantenimiento del ejército), la defensa del orden interno (por medio de la policía), y el apoyo de las inversiones consideradas esenciales por el Estado (la subvención de la gran industria).*

[9] *Durante la guerra civil americana (1865) el telégrafo podía transmitir 30 palabras por minuto, y eran necesarios 38.830 soldados para cubrir un campo de batalla de 10 km cuadrados. En la segunda guerra mundial el teletipo transmitía 66 palabras/minuto y bastaban 360 soldados para ocupar la misma extensión de tierra. Durante la Guerra del Golfo (1991) el ordenador transmitía 192.000 palabras por minuto y con 23,4 soldados se dominaba un «frente» de 10 km cuadrados. Fuente: «Des plates-formes spatiales à la guerre électronique» de Maurice Najman,* Le Monde Diplomatique, *Février 1998, pp.4-5.*

[10] *Entrevistae a Michael Walzer,* La Vanguardia (digital), *19/10/01*

nar con ojo crítico tales intervenciones» [...], «en la práctica se trata en realidad de una guerra de algunos contra algunos, dándose la circunstancia de que, por lo general, uno u otro bando disfruta del respaldo de un Estado –cuando no es, simplemente, el propio Estado el que entra en combate»[11].

Equilibrio de poder y expansión imperial

Cuando se habla de Occidente, no sólo se está aludiendo a una idea más o menos confusa, no sólo se habla de una abstracción, sino que se está refiriendo (al menos por pasiva y desde un sentido político amplio) a un sistema interestatal detrás del cual se mantienen unas alianzas políticas. Estados fuertes y semifuertes que, dentro de ese sistema de Estados, han tendido en todo momento a establecer alianzas de forma que ninguno de ellos pudiera dominar a todos los demás. Que este equilibrio de poder se mantenía gracias a algo más que una mera ideología política es algo que podemos observar en los tres casos en que uno de los Estados fuertes consiguió una hegemonía temporal sobre los demás[12]. «Los tres casos son: la hegemonía de las Provincias Unidas (Países Bajos) a mitad del siglo XVII, la de Gran Bretaña a mediados del XIX, y la de EEUU a mitad del siglo XX. En los tres casos cada una de las hegemonías quedó sellada por una guerra mundial, una lucha masiva, en tierra, sumamente destructiva, intermitente, de treinta años de duración, en la que intervinieron todas las potencias militares importantes de la época»[13]. Wallerstein está aludiendo aquí a los Estados modernos y los actuales (recordemos que Maquiavelo publicó *El príncipe* en 1513; que por cierto la Iglesia Católica puso desde 1559, junto con el resto de sus obras, en el *Índice*)[14].

Sin embargo, señala Wallerstein, la base de la victoria no fue militar, sino de carácter económico: la capacidad de los acumuladores de capital, situados en un Estado concreto, de competir con ventaja con todos los demás en las tres principales esferas económicas: la producción agroindustrial, el comercio y las finanzas.

[11] *Cita textual de Michael Walzer en el artículo reseñado en la nota 2.*

[12] *Véase* El capitalismo histórico, *la versión castellana del libro de Inmanuel Wallerstein, Siglo XXI, Madrid, 1988.*

[13] *«Estas luchas fueron respectivamente la guerra de los Treinta Años (1618-48), las guerras napoleónicas (1792-1815) y el periodo 1914-45, que debería ser concebido como una larga y única guerra mundial». Ibid, pp.49 y ss.*

[14] *Lo dice Giuliano Procacci, en su introducción al libro* El príncipe, *de Nicolás Maquiavelo, versión castellana de Espasa Calpe, 24ªedición Madrid 1994 (traducido por Eli Leonetti Jungl).*

La guerras entran cada vez más a formar parte de la cultura desde la expansión imperial: pongamos el hito de la Conferencia de Berlín (1884-85)[15]. Entre las importantes disposiciones del Acta de Berlín había una que obligaba a las potencias que adquirieran un nuevo territorio en África o asumieran un protectorado sobre cualquier parte del continente, a notificarlo al resto de las potencias signatarias.

«Me apoderaría de los planetas si pudiera»[16], decía Cecil Rhodes (1853-1902), colonialista y financiero británico, uno de los principales promotores del dominio del Reino Unido en Sudáfrica, cuyo logro mayor entre 1873 y 1881 fue la unión de un gran número de demandas de minas de diamantes para formar De Beers Mining Company, la cual pasó desde entonces a controlar. Es esta una sentencia reveladora acerca de ese nuevo cuerpo político que se iba formando desde que Maquiavelo escribiese *El príncipe* y Thomas Hobbes escribiese 128 años después su *Leviathan o la esencia, forma y poder de una comunidad eclesiástica y civil* (1651). Resulta significativo que los modernos creyentes en el poder estén de acuerdo con la filosofía del único gran pensador que «trató de derivar el bien público del interés privado y que, en bien del interés particular, concibió y esbozó una Comunidad, cuya base y cuyo fin último es la acumulación de poder»[17]. Y es que el proceso ilimitado de acumulación de capital necesitaba, ya entonces, la estructura política de un poder tan ilimitado que pudiera proteger a la propiedad creciente, tornándose cada vez más poderoso. Como comenta Hannah Arendt, Rhodes y Jameson (otro gobernador local de África del Sur que dirigió la denominada «Incursión Jameson» en la región sudafricana del Transvaal en 1895) eran dueños absolutos de un territorio tres veces mayor que Inglaterra.

Llegados a tal concentración de la propiedad, parece obligado preguntarse ¿qué es la patria? Pero al ser esta idea muy usada para infinidad de guerras, movilizaciones, revoluciones y matanzas, quizá no sea prudente más que resumir lo esencial del debate sin pronunciarse. Patria es la idea que relaciona estrechamente la cultura y la guerra. Pero es solamente en el origen donde patria coincide con nación, y todavía en cuanto a nación corresponde a un concepto cultural donde resaltan los elementos intelectuales; la patria se asienta más en elementos de afectividad, en cuanto aquélla realza el aspecto personal, la idea de una comunidad transtemporal, la patria sigue

[15] *Allí fue donde las potencias definieron sus zonas de influencia y establecieron reglas con vistas a la futura ocupación de la costa de África y para ordenar la navegación en los ríos Congo y Níger.*

[16] *Hannah Arendt:* Los orígenes del totalitarismo, *(tres vols.) de Alianza Universidad, Madrid 1987.*

[17] *Ibid Vol II,* «Imperialismo», *p.226.*

tendiendo a identificarse con esa tierra y suelo de los países. Entonces, ¿dónde está la patria de los pueblos en la diáspora, o la de a quienes les fueron arrebatadas sus tierras y sus posesiones? Puede que el engaño comience en invocar al padre (la autoridad), pero en género femenino (patria), al querer aludir a las raíces y la tierra, cuando todo parece indicar que, desde luego, principalmente se alude al patrimonio en su acepción contable.

La cultura es una creación colectiva, ese espíritu especial que nutre sus raíces en la lengua y en la tradición de cada pueblo. Parece que las raíces son necesarias para florecer y por tanto las culturas no son fungibles ni sustituibles; cada cual tiene su centro de gravedad específico, incomparable al de las demás e intraducible. Por eso precisamente, por no tener nada que ver con su sentido originario, el uso institucional de «cultura» está pervertido.

La cultura y los antropólogos: globalización y asimilación cultural

La confusión está servida en la época de la globalización en los intercambios financieros y la propaganda de masas. Las fusiones de las grandes empresas transnacionales se multiplican, pues así generan cantidades milmillonarias de dinero financiero (dinero que no es más que un pasivo o deuda, sin soporte físico alguno, para las entidades que lo emiten). La capacidad de comprar el mundo (sobre todo el de las afueras del desarrollo) de las empresas transnacionales crece así, con el crédito que el mundo mismo (las personas) les ofrece. Esa es la economía inmaterial o financiera, que representa casi el 95% de las cifras que por ahí bailan y embotan la cabeza de algunos. El resto, un 5%, es la economía real. Las caídas fulminantes de las bolsas son, en este sentido, significativas de lo que está ocurriendo[18].

Existe una relación cada vez más estrecha entre esta desaforada creación de dinero financiero y concentración de la propiedad en pocas manos (manos invisibles, multinacionales), con el flujo provocado y desmesurado de emigrantes dispuestos a ir donde se les diga (serán utilizados por el Estado para quebrar los derechos sociopolíticos en otros países) que acabará

[18] *El 25/3/92 un empleado de Salomón Brothers, se equivocó al leer un informe, y apretó una tecla por la cual en vez de vender 11 millones de dólares en acciones a favor de un cliente, se vendieron 11 millones de dólares de la cartera de un cliente (eran mas de 100 millones de dólares de patrimonio). Esta venta fue suficiente para causar la caída del Dow Jones 16 puntos en un día.*

completando la aglomeración de casi el 80 % de la población mundial en megalópolis. Y en las megalópolis, ya se sabe: el consiguiente aislamiento de los individuos y la proliferación de medios de masas.

Este panorama se refleja en la crisis existencial de la corriente norteamericana de antropólogos posmodernos, que comenta Adam Kuper en su libro. En él trata del decurso de la antropología americana desde que las primeras experiencias europeas y los estudios de campo basados en la vida y cultura de otras civilizaciones distintas evidentemente a la de la tradición occidental de la Ilustración. Desde los primeros etnólogos, precisamente en la época de expansión imperial de las potencias europeas a principios del siglo XIX, y padres de la antropología moderna (como Tylor Franz Boas); hasta la estela dejada por Talcott Parsons, el sociólogo más influyente en EEUU en el siglo XX. En el transcurso de los siglos XIX y XX han ocurrido muchas convulsiones políticas nacidas a raíz de la concentración de poder propiciado y requerido por el desarrollo del sistema mundial capitalista, con todos sus mitos, hijos ideológicos y variantes históricas incluidas. Cuando Europa se quedó pequeña para los grandes Estados imperiales, y una vez descubiertos y conquistados otros continentes, el patrimonio arrebatado, como botín de guerra o resultado del dominio comercial (a menudo las dos cosas juntas) puso en contacto, por fuerza, a la civilización de la Ilustración con otras etnias y culturas. En muchas ocasiones las propias conquistas políticas y comerciales requerían conocimientos político-sociales de esos pueblos. Obviamente los conocimientos y hallazgos procedentes de los estudios que se han llevado a cabo, han servido tarde o temprano para un poder u otro y han revertido en la acumulación de más poder y mayor concentración aún de patrimonio. Vista así resulta obvia la crisis de identidad de la antropología.

La industria cultural ha desatado, a lo largo del siglo XX, un proceso de fabricación de estados de opinión (ideológicos), de consumo y producción en serie en la gente, que ha sido y sigue siendo asimilada a una velocidad espantosa. Es el ritmo de la «integración» cultural: la individualización y la descomposición social se aceleran al ritmo de la acumulación de capital. Muchas de las diferencias culturales antaño existentes entre los pueblos y países parecen concluir en el fenómeno de la uniformación social, de la alienación y la anomia. El resultado es la indiferencia y el malestar crecientes. El fenómeno es contemplado unas veces impasible y otras impotentemente por aquéllos a quienes, aún sufriendo dicho proceso, no se les puede poner orejeras ni anteojeras pero se sienten sutilmente maniatados: la doctrina de pensamiento unidimensional, que crece virulentamente. Y esta turbulencia no es en absoluto pasajera.

CALLEJERO



August Sander: *Mujer de intelecto avanzado (1914)*

El dueño literario del siglo XIX

César Leante

Cuando Víctor Hugo muere en 1885, Leconte de Lisle lanza un suspiro de alivio: «Por fin se ha desembarazado el horizonte»*. Hacía ochenta y tres años que venía ocupándolo; mas se engañaba su sustituto en la Academia Francesa: no lo despejaría con su muerte. Años más tarde, al preguntársele a André Gide quién, a su juicio, había sido el más grande poeta francés del siglo XX, éste responde con un lamento: «Víctor Hugo, ¡ay!»**. En un siglo que produjo los más altos nombres de la poesía francesa –Lamartine, Vigny, Musset, Baudelaire–, Hugo es la cima. Todo lo abarca este «elocuente furioso»: la poesía, el drama, la novela, el ensayo literario, el discurso político. Y en todos los géneros su caudalosa voz reduce a murmullos los sonidos articulados de sus contemporáneos. «Sólo Víctor Hugo habla; el resto de los hombres balbucea», dirá alguna vez Jules Renard. El elogio es desmesurado, por supuesto; pero da la medida de la grandeza de Víctor Hugo. No hay obra comparable a la suya, ni en extensión ni en profundidad en todo el siglo XIX. Balzac podrá aventajarlo como novelista, Saint-Beuve en el ensayo, Dumas parangonársele en el drama histórico, Baudelaire ser su más fuerte rival poético; pero como una totalidad, la obra de Víctor Hugo alcanza una dimensión que no posee la de ninguno de ellos. Para decirlo en pocas palabras: Hugo es el genio; quienes lo rodearon, hombres de talento.

Chateaubriand o nada

Víctor Hugo nace casi con el siglo que fue suyo, el 26 de febrero de 1802. Su padre fue un destacado general del Imperio, amigo casi íntimo

* *En un artículo publicado en* ABC Cultural, *«Víctor Hugo, dos siglos», (9-2-2002), Carlos Pujol también constata esta exclamación de Zola: «Yo creía que nos iba a enterrar a todos».*

** *Igualmente es de Pujol esta apreciación de Baudelaire: «Todo él es superlativo, el milagro repetido incesantemente».*

De nuestra parte (C.L.) podemos añadir la admiración irrestricta de Rubén Darío: «El más grande poeta francés del siglo 19», («Leconte de Lisle», Los raros, *Mundo Latino, Madrid, 1920).*

Cabría señalar asimismo que a lo largo de este espléndido artículo de Los raros *la reverencia ante Víctor Hugo es constante por parte de ese otro grande que fue Darío.*

de José Bonaparte. Su madre provenía de una familia burguesa de armadores de Nantes. En oposición a su marido, simpatizaba con la monarquía y era paradójicamente de ideas volterianas. Víctor Hugo es prácticamente un niño prodigio. Su padre lo describe así: «formal, muy reflexivo, poco hablador». Lee inmensamente de adolescente y años después Saint-Beuve dirá de él que «todo lo sabía, todo lo recordaba». En el granero de la calle del Dragón, en el *faubourg* Saint-Germain, donde vive pobremente después de haber conocido una infancia opulenta, llena todos los años un cuaderno de versos que invariablemente rompe al comenzar el siguiente. Es ya el infatigable trabajador que será el resto de su vida. Decidida su vocación, el joven Víctor Hugo la asume plenamente: «Quiero ser Chateaubriand o nada», anota en su cuaderno a los catorce años. A esa edad escribe su primer drama, *Irtameno*; a los dieciséis obtiene una mención de poesía en los Juegos Florales de Tolosa, a los diecinueve funda una revista, *El conservador literario*. Como se lo ha propuesto, está tras los pasos de Chateaubriand.

Pero en realidad irá mucho más lejos que el escritor que se ha dado por modelo; pues si bien el autor de *El genio del cristianismo* es la punta de lanza del romanticismo en Francia, Víctor Hugo es la lanza completa. Y la clava hasta el fondo en el corazón del clasicismo al publicar, en 1827, teniendo tan sólo veinticinco años, el famoso prólogo a su drama *Cromwell*, donde casi de manera desembozada proclama que «el romanticismo es el liberalismo de la literatura». Si Chateaubriand «ha restaurado la catedral gótica, abierto la gran Naturaleza cerrada e inventado la melancolía moderna», Víctor Hugo instala al hombre en el centro de la creación. Pues qué es la combinación de «lo sublime y lo grotesco, que se encuentran en el drama como se encuentran en la vida y en la creación», sino humanizar el arte, bajarlo de las alturas en que quisieron mantenerlo los salones franceses del XVIII, para exquisita distracción de sus aristócratas cultivadores, y hacerlo participar en los problemas del hombre y en la vida de cada día?

Hernani: *el triunfo del romanticismo*

El prólogo a *Cromwell* fue la declaración de principios del movimiento romántico; *Hernani*, será para utilizar una comparación cara a esta época sobre la cual vuelve a proyectarse la sombra del emperador, su Austerliz. El estreno reviste todas las características de una verdadera batalla campal en la que los puños, el escándalo y las ovaciones son las armas. Pero el drama romántico sale triunfante. Mal que le pese, la severa Comedia Fran-

cesa se ve obligada a admitir un lenguaje no oído hasta entonces. Si el lenguaje corriente estaba proscrito de su escenario, si las expresiones sencillas debían ser sustituidas por términos «nobles», el drama de Hugo le impone las formas del hablar cotidiano, las locuciones comunes. El pasaje: «Est-il minuit?» «Minuit bientôt» enciende la cólera de los adoradores de Corneille y Racine. La escena se «vulgarizaba». Mas, a partir de *Hernani* los jóvenes «melenudos y barbones, republicanos y desaliñados» reinan en los predios artísticos y Víctor Hugo es su jefe, acatado unánimemente.

Ninguna escuela literaria brota por generación espontánea ni por deseo expreso de sus fundadores: todas responden a un marco histórico al que están inextricablemente ligadas. Así, si el romanticismo puede afirmarse en Francia hacia 1830 es porque soplan vientos de fronda para la Restauración; las pelucas borbónicas son echadas a volar y en el gobierno se instaura la monarquía constitucional de Luis Felipe de Orléans. Aunque tambaleantes todavía, las ideas liberales y el republicanismo dan sus primeros pasos. Víctor Hugo marcha con el rumbo de los tiempos. A los veintidós años, con sus *Odas* (entre ellas una a la coronación de Carlos X), se le puede considerar «el poeta de la dinastía»; lleva una vida burguesa, es monárquico en política y católico en religión. Tan sólo tres años después se inicia en él un viraje que, al consumarse plenamente, lo situará en las antípodas de sus convicciones juveniles. De defensor de la monarquía se convertirá en ferviente republicano y hacia el final de su vida en propugnador de la democracia, y su catolicismo se irá transformando en una concepción mística de la vida, en un sentido panteísta de la naturaleza.

La misma renovación –aunque no tan estruendosa– que ocasiona en el teatro con sus dramas, la produce en la novela. Cuando en 1823 publica *Han de Islandia*, Alfredo de Vigny le escribe: «Ha puesto usted en Francia los cimientos de Walter Scott». Es decir, la novela histórica ha hecho su aparición. Ocho años más tarde da a la imprenta *Nuestra Señora de París* y de haberle escrito una nueva carta, de Vigny no habría tenido más remedio que reconocer que ahora había construido el edificio. Una ciudad, París en el siglo XIII, y una catedral, Notre Dame, y el pueblo que discurre por sus calles y acude al llamado de sus campanas, devienen protagonistas de una acción novelesca. Pero no se trata pura y simplemente de la reconstrucción fidedigna de una época. Menguado sería el valor de Víctor Hugo si éste fuera su único mérito. Él buscó más, mucho más: «Quiero ser el escritor de los grandes temas sociales», dijo alguna vez, y esta ambiciosa aspiración nos da la clave de su obra novelesca (y tal vez de toda su creación en general). Al evocar el pasado, Hugo intentó no sólo reconstruir un momento de la historia de la humanidad, sino poner al hombre –y al hom-

bre colectivo, multitudinario, al pueblo en términos actuales– en primerísimo plano del tablado histórico, como actor y hacedor a la vez de su propio destino, y mostrar la Historia como un proceso en perpetuo desenvolvimiento en el que todos los acontecimientos están soldados. El presente es hijo del pasado y padre del futuro. La Historia es una sola. Esto, en otras palabras, es darle tradición a un pueblo y a la nación que la ha creado. Y obsérvese que Hugo elige señaladamente aquellos momentos que son culminantes en la vida de un país: la revolución inglesa en *Cromwell*, la francesa en *El 93*, la haitiana en *Bug-Jargal*, las barricadas de 1830 en *Los miserables*. «Las revoluciones las hacen los gigantes y las escriben las hormigas», dijo también; pero, ciertamente, el inmenso fresco histórico que nos legó no es en modo alguno obra de hormiga.

El gran proscrito

Era inevitable que un hombre tan fundamentalmente preocupado por los acontecimientos sociales se sintiera urgido a tomar parte en la vida pública de su país. Esto ocurre en 1849, al ser derrocada la monarquía constitucional y advenir la segunda república. Víctor Hugo es elegido diputado a la Asamblea Legislativa y el discurso que pronuncia sobre la miseria promueve un escándalo entre las filas de su propio partido, el conservador. No es que se haya convertido en un político de ideas radicales, sino que simplemente quiere hacer buenos desde el gobierno sus deseos de «ser el abogado de los pobres», como alguna vez se ha llamado a sí mismo. Esta alineación junto a las clases humildes lo lleva a apoyar la candidatura de Luis Napoleón para la presidencia de la República por considerarlo el candidato más cercano a sus ideales. Pero cuando se da cuenta de que no es más que un vulgar demagogo, lo combate con toda tenacidad. Personalmente toma parte en la resistencia al golpe de Estado del 2 de diciembre de 1851, y cuando éste se consuma abandona clandestinamente el país. Durante dieciocho años vive como exiliado político en las islas anglonormandas de Jersey y de Guernesey, rechazando cuantos ofrecimientos de amnistía le hace Napoleón III y no cesando de combatirlo lo ridiculiza en *Napoleón el pequeño*, lo apostrofa en *Los castigos*. A los ojos del mundo es el gran proscrito, el símbolo de la libertad desterrada. Y en este tiempo sus ideas sociales se profundizan, se amplía enormemente su comprensión de los problemas de la humanidad, su amor por ésta y su fe inconmovible en el progreso. No hay movimiento en pro de la libertad o de la emancipación del hombre –no importa el lugar del planeta donde se produzca– que no

registre y secunde en estos años. «Hay algo más espantoso que Caín matando a Abel: Washington matando a Espartaco», advierte a los Estados Unidos cuando esta nación se dispone a ejecutar a John Brown por haber sublevado a los esclavos negros. «Tenéis razón al creerme con vosotros –les dice a los mexicanos al desembarcar las tropas de Napoleón III en su territorio–. No es Francia quien os hace la guerra, es el Imperio... Combatid, luchad, sed terribles; y si creéis que mi nombre sirve para algo, utilizadlo». «En este conflicto entre Cuba y España –escribe, a propósito de la primera guerra de independencia cubana (1868-1878)–, la insurgente es España [...]. Yo no miro dónde está la fuerza; miro dónde está la justicia [...]. Descubrir una isla no da derecho a martirizarla; no hay que partir de Cristóbal Colón para llegar a Concha [...]. Cuba no pertenece más que a Cuba».

El «comunero» Hugo

La guerra franco-prusiana de 1870 hace caer a Luis Napoleón y Víctor Hugo, que en 1859 había declarado: «Cuando la libertad retorne, yo retornaré», vuelve a Francia. Elegido diputado por París a la Asamblea Nacional –más de doscientos mil de sus conciudadanos votan por él– lucha por impedir que se acepte el tratado de paz que Alemania quiere imponer y que pondría en sus manos la Alsacia y la Lorena, territorios tradicionalmente franceses; pero al ver que todos sus esfuerzos son baldíos, presenta su dimisión. No aprueba del todo la Comuna de París, pero cuando ésta es aplastada por los ejércitos de Versalles y los comuneros asesinados en masa, la casa del poeta en Bruselas se convierte en albergue de los perseguidos, lo que le vale el odio de la reacción francesa y que el gobierno de Bélgica decrete su expulsión del país. Volverá a ser miembro del parlamento francés y desde allí seguirá batallando por la amnistía para los partidarios de la Comuna y por la abolición de la pena de muerte. En ningún momento ha dejado de ser fiel a la conducta que se trazó en 1848.

Los miserables

Si nos hemos detenido en esta faceta de la vida de Víctor Hugo es porque guarda estrecha relación con su obra. Su participación directa en las cuestiones sociales dio a su creación artística una medida que de otro modo no tendría. A pesar de la vastedad de su obra, Hugo no es estrictamente un literato. Es más bien un pensador, como él gustaba, y con

razón, denominarse. Su ambición iba más allá de producir libros que conmovieran por su belleza; él buscaba con ellos influir sobre la humanidad, cambiarla, guiarla. En este orden se adjudicaba una misión profética, semejante a la de los antiguos profetas hebreos. Él también quería ser un conductor de pueblos, pero no por su obra, sino por su mente. Si algún papel se había asignado en el drama que el hombre viene representando desde la creación, era el de guía espiritual de la humanidad. Los años de Guernesey son decisivos en esta concepción mesiánica para la que se siente vocado. La solitaria isla del Norte es crisol donde su espíritu cristaliza, donde el genio se encuentra a sí mismo. Es la soledad inmensamente poblada del poeta de que tanto se ha hablado. Para comunicarse con el mundo no tiene más vehículo que sus libros y los escribe sin pausa ni sosiego. Seis horas de trabajo diario, ininterrumpido, van acumulando una de las obras más luminosas que haya producido hombre alguno. Día tras día su alma se inclina sobre su mesa de trabajo. Aquí, en la brumosa y minúscula isla del Mar del Norte, escribe las obras más sublimes que hayan salido de su pluma: *Los castigos*, poemas que secretamente se aprenderán de memoria los buenos franceses y recitarán exaltados todos los hombres que en cualquier rincón de la tierra luchan por la libertad; *La leyenda de los siglos*, epopeya gigantesca de la humanidad que hará exclamar a Flaubert: «¡Dios mío, qué poeta! ¡Qué hombre, el padre Hugo!» y, para citar solamente algunas de sus obras más destacadas, esa cumbre de la novela que es *Los miserables*. Si Víctor Hugo no hubiera escrito más que este libro, habría bastado para inmortalizarlo. Es su documento humano más extraordinario. Todo él está aquí; todo lo que sintió, pensó, sufrió, amó: todo lo volcó en este libro único. Jean Valjean y Mario, y aun el implacable Javert, son Víctor Hugo y son a la vez la humanidad, el hombre plural que la sociedad moldea, pero un único ser en el fondo regido por la fuerza de la conciencia. La pluralidad convierte a unos en víctimas y a los otros en verdugos. Pero el principio del bien está en las raíces del hombre y por encima de todas las miserias, le salva. Este conjunto de grandeza, de justicia, de piedad magnífica, es el canto más grandioso que poeta alguno haya entonado al hombre. A los que le reprocharon a Víctor Hugo la falta de psicología en sus personajes, aquí está la respuesta de la historia: Jean Valjean, Cosette, Gavroche, Mario viven junto al no muy numeroso grupo de héroes de las novelas universales; junto al padre Goriot, Madame Bovary, Oliverio Twist, Raskolnikov, don Quijote. ¿Que la prosa de Víctor Hugo es grandilocuente, desorbitada, pomposa? De acuerdo: la sobriedad le queda estrecha al genio.

Infancia española

Víctor Hugo conoce España de niño. Tiene sólo nueve años cuando su madre, acompañada por sus tres hijos, marcha a Madrid a reunirse con su marido, el general Leopoldo Hugo, a quien el hermano del Emperador, José Bonaparte, rey de España por mor de la invasión napoleónica de la Península (si bien sobre este gobernante mucho habría que matizar), ha confiado la nada fácil tarea de limpiar de guerrilleros los campos de España, y especialmente la liquidación del más famoso de ellos, Juan Martín, «El Empecinado». Mas si en Italia el general bonapartista había triunfado sobre un enemigo parecido, Fra Diavolo, aquí en cambio fracasaría.

Tres meses dura el viaje y durante el trayecto la familia Hugo se detiene en Bayona, donde por primera vez en su vida Víctor experimenta, en sus palabras, «la aurora divina del amor»: una adolescente de catorce años a la que él mira arrobado mientras ella le lee historias, y en ocasiones besa. Pasa por Ernani, pueblo de la provincia de Guipúzcoa cuyo nombre retendrá en la memoria, y que hará célebre; ve la catedral de Burgos, y la prodigalidad tumultuosa de su exterior le hace pensar en una «fiesta de la piedra»; visita la tumba del Cid. Luego es Segovia, donde la magnificencia de la arquitectura gótica y mozárabe se enlaza al pasado romano, hasta que, bordeando El Escorial, arriban a Madrid. Han hecho el viaje bajo escolta militar y en un carruaje inmenso al que incluso los coches de las grandes duquesas debían cederle el paso.

En la capital de España viven un año, exactamente de marzo de 1811 a marzo de 1812. Se instalan en el palacio Masserano, una soberbia y lujosa mansión que le hace pensar a la generala Hugo, ahora condesa de Sigüenza, que «España puede ser habitable». Hay allí, en el palacio, una galería de retratos que Víctor suele contemplar largamente. Aquellos personajes que evocan siglos muertos impactan la imaginación del futuro autor de *Ruy Blas*. Los tres hermanos son internados en el Colegio de Nobles, regido por jesuitas y ubicado en la calle Hortaleza, que Víctor, en son de burla, pronuncia «Ortoleza». Pero la pobre enseñanza que allí reciben –latín, dibujo, solfeo– tiene poco atractivo para ellos. Lo tiene en cambio para el joven Víctor la sonoridad del idioma español, del que gusta y llega a dominar, así como los paseos que los monjes organizan a los alrededores de Madrid. Víctor pudo ver por ello lugares que ningún francés osaba visitar.

El invierno de 1811-1812 fue terrible y en Madrid la gente se moría de frío en las calles y de hambre en las casas, pues a causa de la guerra apenas si había alimentos en la ciudad. Y si ya en su recorrido por España, Víctor había visto multitudes de harapientos en los caminos o rodeando la cale-

sa, ahora aquel espectáculo de miserables implorando un mendrugo o un abrigo debía incrementar su visión de una suerte de «corte de los milagros», a la que, de otra parte, literariamente tendría acceso más tarde a través de la picaresca, y que él describiría en *Notre Dame de París*.

La huella de España

A pesar de que es con alegría que los Hugo regresan a París, la huella que España deja en el pequeño Víctor sería imborrable. Doce años más tarde, en 1823, rememorando su infancia española, escribe en *Odas y baladas*:

De lejos por una tumba tomé El Escorial
Y el triple acueducto vio inclinarse mi cabeza
Ante su frente imperial.
España me mostró sus conventos, sus bastillas;
Burgos su catedral de agujas góticas;
Irún, sus techos de madera;
Vitoria, sus torres;
Y tú, Valladolid, los palacios de familias
Orgullosas del arrastrarse de cadenas por sus corredores.

Tres aspectos de su creación literaria han sido señalados como de procedencia netamente española: su concepción antitética, hecha de contrastes, el énfasis expresivo y la pasión en los sentimientos. De lo primero ha dicho Auguste Bailly: «Su imaginación fue penetrada por estos contrastes y estas antítesis (luz, sombra; esplendor, miseria; campesinos, nobles; palacios, chozas). No es de extrañar, pues, que él haya adquirido desde entonces la costumbre de ver todas las cosas en un doble aspecto, en fases contrastantes». Para Paul de Saint-Victor: «El acento grave y sonoro de la lengua del Cid pasó a su estilo». Y este crítico-ensayista piensa que «no sólo el escenario de su poesía, por así decirlo, es español, sino que el sentimiento heroico de todos sus dramas es castellano».

Dos de sus piezas de teatro se desarrollan totalmente en España: *Ruy Blas*, que según el propio Hugo «es el pueblo que tiene el futuro y que no tiene el presente». La otra es nada menos que la obra que significó la victoria del romanticismo: *Hernani*. Quizás aquellos cuadros que vio en su niñez en el palacio Masserano le inspiraron el ambiente donde un joven proscrito, Hernani, un viejo implacable, el marido de la princesa de Éboli, Ruy Gómez da Silva, y el propio Carlos V, cuando no era aún emperador,

lidian por el amor de Doña Sol. Igualmente en una novela de juventud, *Bug-Jargal*, un héroe típicamente romántico, prendado de un amor imposible, entona canciones españolas a la mujer que ama, a pesar de que él es haitiano, negro y esclavo; pero fue príncipe en su tierra africana.

Víctor Hugo confesará un día, hablando de sus creaciones, que él está en ellas en forma de cuatro *yo:* Olympio, la poesía; Hernani, el amante; Maglia, la risa; Hierro, el combate. No es en modo alguno casual que de esos cuatro yo de Víctor Hugo dos porten nombres españoles.



August Sander: *Joven madre burguesa (1926)*



August Sander: *Mujer de clase trabajadora con su hijo (1928)*

El último día de un condenado, naufragio existencial del ser-para-la-muerte

Antonio Domínguez Leiva

«El hombre es el ser que reflexiona sobre su destino»
Martín Heidegger

El bicentenario del nacimiento de Victor Hugo coincide en Francia con el vigésimo quinto aniversario de la abolición de la pena de muerte, lo que impulsa al corazón de la actualidad una de las obras fundamentales de la modernidad, a menudo erróneamente ignorada. Se trata de *El último día de un condenado*, relato que anuncia toda una literatura del desasosiego existencial que, pasando por *Memorias del subsuelo* de Dostoievsky y los relatos de Kafka, llega hasta la escritura moribunda de Samuel Beckett y, en el registro testimonial, pasa por el universo concentracionario de Primo Levi o el pandemonio de la literatura del sida.

En 1828, año de la muerte de su padre, Victor Hugo, emprende una experiencia literaria traumática y paradójicamente terapéutica, exploración meticulosa y cruel de la agonía prolongada de un condenado a morir guillotinado. Hugo tiene entonces 27 años y una vivencia continua de la muerte. En primer lugar los recuerdos pesadillescos de una infancia marcada por su padre, general napoléonico en territorio ocupado, y por ejecuciones crueles inmortalizadas en los *Desastres de la guerra* de Goya: así Hugo recordará el espectáculo del garrote vil entrevisto en Burgos con su hermano en 1812. Luego una guerra civil larvada que se traduce en tragedia doméstica, más allá del conflicto constante entre un padre revolucionario y una madre monárquica: el fusilamiento en la casa paterna del padrino –tal vez amante de la madre y verdadero padre de Victor. A los 18 años, muerte de la madre adorada y dos años después reclusión del hermano esquizofrénico. Poco después del matrimonio de Victor con Adèle Foucher, muerte de su primer hijo. Y por último, como anunciado, la defunción paterna.

Esta serie de dramas personales forman el substrato imaginario de la obra de Hugo, obra unitaria e indivisible a pesar de su aparente heterogeneidad, que abarca la poesía, el teatro, el ensayo, la novela y los dibujos alucinantes de un pintor excepcional. Pero es verdaderamente en *El último día de*

un condenado donde la reflexión hugoliana sobre la condición humana cobra un acento trágico sorprendente, adentrándonos en el terreno existencial que circunscribe las obras más significativas de la modernidad.

Desde el tratado *Sobre los delitos y las penas* de Cesare Beccaria, el tema de la pena de muerte divide a la *intelligentsia* europea, cobrando candente actualidad en el momento en que Hugo, inspirado por la facción abolicionista liberal, redacta su relato, que puede leerse ante todo como un ataque frontal a los artífices de la Restauración monárquica y partidarios de una feroz represión política y social. Concretamente fue la ejecución de un joven de veinte años, Louis Ulbach, condenado por el asesinato de su mujer, de la que no soportaba verse separado, el catalizador que le empujó a redactar su polémico relato.

El impacto visceral de dicho relato proviene de la conjunción entre el tema social de la pena de muerte y la forma elegida para tratarlo, que consiste en el relato en primera persona por el condenado de las horas que le separan de su ejecución. Según Brombert, Hugo encontró su voz propia en este libro donde la inminente ejecución desencadena un monólogo obsesivo y ascético, hermético y depurado como la celda del condenado cuyo nombre y cuyo crimen nunca serán conocidos. Otorgando un lenguaje «a la tortura lenta de la conciencia en su radical subjetividad, a medida que crece el horror de la anulación», Hugo traza la «autopsia intelectual» de un espíritu moribundo (Brombert, 1985: 35). El narrador-condenado anticiparía así la figura del pensador subjetivo existente» del filósofo danés Sören Kierkegaard, figura que permite hablar «desde dentro» de las diferentes posibilidades existenciales asociando forma y fondo de modo indisoluble, como lo hace Hugo respecto a la vivencia de la angustia, categoría por otra parte fundamental dentro de la fenomenología existencialista.

Desde la primera palabra del texto (lacónica localización del lugar desde donde nace el relato, la cárcel de Bicêtre), Hugo empobrece y reduce las categorías espaciotemporales hasta lo mínimo, interiorizándolas en un cerebro «marchito y vacío», obsesionado por la idea fija de su finitud: la realidad exterior no existe ya más que como imagen carcelaria de una vivencia interior. Espacialmente, nos hallamos ante un *huis clos* trágico, marcado por el deíctico «aquí», por la insistencia en la localización física de la escritura (de Bicêtre a la Conciergerie, a la habitación del Ayuntamiento y por fin al cadalso), y por la insistente repetición de ciertos elementos simbólicos, desde un sol indiferente al dolor del narrador (14[1])

[1] *Las referencias directas a números de páginas remiten a* Le dernier jour d'un condamné, *París, Librio, 1999.*

hasta una lluvia-cárcel baudelairiana («una lluvia fina y helada que cae todavía en la hora en la que escribo, que caerá sin duda todo el día, que durará más que yo», 50) o lluvia-araña (94) tejiendo sobre un cielo que no es más que «techo de la celda» (47).

Una doble metáfora transmuta la imagen del cautiverio en un espacio psicológico interiorizado a la vez que en espacio imaginario de la escritura. Los *graffiti* por los cuales «el pensamiento-cárcel se inscribe en las paredes» (Brombert, 1985: 55) son entonces metáforas autoreferenciales, por las cuales el espacio de la cárcel se convierte en espacio mallarmeano de la hoja en blanco.

En paralelo a la reducción trágica del espacio, el texto limita la temporalidad coincidente de la narración y del relato, desde la exclamación con la que se inicia («¡Condenado a muerte!»). La analepsis del juicio, que ocupa todo el capítulo II, vuelve inexorablemente a esta exclamación inicial, en una circularidad trágica que representa la finitud humana. El condenado, confrontado a la idea de la muerte, trata de «olvidar el presente en el pasado», pero el recuerdo está truncado por un vacío traumático y abocado a la ironía de un futuro imposible. Privado de su pasado así como de porvenir, «el condenado se concibe en el presente como ya póstumo» (Brombert, 38); presente cuyo estatuto original define la situación trágica del personaje y la escritura del texto, en una lenta agonía que discurre durante las «cinco o seis semanas» que distan del veredicto a la ejecución, ralentizando el ritmo temporal de la narración en torno a las últimas horas del día final.

El encierro del condenado en el tiempo verbal del presente constituye la verdadera tragedia de la obra, desde el primer capítulo hasta la última frase, lacónica inscripción en mayúsculas de la hora de la ejecución, «Las cuatro», tiempo de la narración y tiempo del relato, punto final de la voz del narrador, de la existencia del personaje y de la experiencia de lectura. Hugo inaugura así una retórica de la inmediatez existencial, experimentando con un discurso mental, flujo a la vez discontinuo y asociativo, que anuncia el monólogo interior de la modernidad. Esta estenografía de la angustia, que enclaustra literalmente al lector en la retórica inexorable del presente de indicativo inspirará tanto a Dostoievsky como al Sartre de *La Náusea*.

A la reducción trágica del espacio y el tiempo corresponde la síntesis de elementos dramáticos y la pobreza deliberada de rasgos que hacen del condenado anónimo, a modo del *Everyman* o del *Jedermann* alegóricos, un reflejo del ser humano, gritando de modo patético su voluntad de vivir. No se trata de un personaje en el sentido de los seres social y psicológicamente densos del coetáneo Balzac, y de hecho *El último día* contrapone al

narrador la figura de otro condenado cuya detallada biografía ocupa varias páginas (57-61) y constituye una panorámica balzaciana del universo de la «pègre» o picaresca criminal.

El hecho de que las circunstancias del crimen nos sean desconocidas, si bien se inscribe en una poética en la que el texto, sembrado de *gaps* o vacíos narrativos, solicita la implicación lectora y alude a una enigmaticidad secreta –rasgo distintitivo de la modernidad desde las elipsis de Faulkner hasta las de Robbe-Grillet–, señala sin duda algo más que una responsabilidad social colectiva. Según Brombert, «lo innombrado esconde lo innombrable» (1985: 45), aludiendo a un trasfondo psicoanalítico del texto, escrito a la sombra de la muerte del padre y atravesado por el espectro del parricidio, imagen metafórica del regicidio en el sistema penal de entonces, a su vez crimen supremo y exorcismo fundador de la República francesa.

Para el crítico americano, «un drama personal se articula oscuramente sobre el psicodrama de la historia» (1985:45), lo cual explica el aplastante sentimiento de culpa que domina el texto, dotándolo de tintes kafkianos. Deseo de muerte y sentimiento de culpabilidad se entrelazan en este texto que anticipa las ficciones autopunitivas del autor de la *Carta al padre*. Pero más allá del psicodrama biográfico, podemos apuntar que es toda la vivencia de una generación nacida del traumatismo de la Revolución francesa lo que está en juego, soslayando el debate sobre el sentido de la historia que domina entonces el discurso filosófico.

En correlato a la indeterminación constitutiva del narrador, se observa una progresiva deshumanización de éste a lo largo del texto. El condenado es ante todo un cuerpo, inaugurando una escritura moderna de la corporeidad («un violento dolor de cabeza [...] la pluma cae de mis manos como por sacudidas galvánicas», etc...) como rasgo problemático de la identidad[2]. El narrador presiente así la circulación de su cuerpo inerte en una multiplicación macabra: «seré una cosa inmunda que estará por las mesas frías de los anfiteatros, una cabeza que moldearán por una parte, un tronco que disecarán por la otra, y con los restos llenarán una caja» (63).

Objeto de los discursos y las prácticas corporales de los otros (el On francés, aquí sinónimo del «Se» heideggeriano), el narrador es reificado, una cosa más a añadir al universo judicial. Observado constantamente en el Panópticon carcelario por los «dos ojos fijos siempre abiertos» del guardián (25), *freak* exhibido a los transeúntes, transformado en «máquina»

[2] *«¿Es verdad que soy yo [quien va a morir]? (...) ¡yo, el mismo que está aquí, que vive, que se mueve, que respira, que está sentado ante esta mesa, la cual se parece a cualquier otra mesa y podría estar perfectamente en otro lugar; yo, en fin, ese yo que toco y que siento!» (64).*

simbiótica con sus grilletes («les dejé hacer, era una máquina puesta sobre otra máquina», 12) y con el vehículo que le lleva al cadalso (51), el condenado se convierte en un verdadero objeto inerte: «yo estaba allí como una de las piedras que [el arquitecto] medía» (70). La amabilidad espeluznante del personal judicial, que habla de él «como de una cosa» (19), así como los discursos rutinarios del cura de turno, «un ruido más» (51) en el ajetreo carcelario, transforman al narrador en una «unidad a añadir al total de ejecuciones», encerrándalo en la soledad final, cuya atrocidad es soslayada por el humor irónico de la voz condenada.

Estamos aquí, en términos heideggerianos, ante el ente como cosa presente (*Vor-handenes*), entendiéndose a sí mismo como la cosa-Yo (*Ich-Ding*) conciencia aislada y sin mundo. El proceso de reificación que encontramos en la novela refleja el progreso ineluctable del estado de caída (*Verfallen*) heideggeriano según el cual el hombre decae de su poder-ser-sí-mismo en el mundo del «Se» impersonal, caracterizado por el derrumbamiento. El yo reificado es el yo supremamente alienado del *Último día*, que pasa de una «satisfacción estúpida» (15) a una desposesión total (89).

Frente a esta reificación sólo la decisión anticipadora de la muerte puede abrir la existencia a vivir auténticamente, tanto en la filosofía heideggeriana como en la experiencia del narrador-condenado. Éste tiene así la revelación del absurdo, anticipando al *Extranjero* de Camus: «ahora distinguía claramente como una barrera entre el mundo y yo (...) una nube interpuesta entre las cosas y yo» (16). El condenado descubre, como Heidegger, que sólo la muerte es ineludible, constituyente y por ello auténticamente propia de cada uno. Se trata de una epifanía en clara clave pascaliana: «me recuerdo haber leído en no sé qué libro que los hombres están todos condenados a muerte con plazos indefinidos» (ibid). Dicha epifanía se conjuga con el derrumbe final, en una risa trágica que anuncia la de Nietzsche y de Bataille: «enconces yo también reí horriblemente» (93).

Frente a esta trayectoria de deshumanización y de epifanía trágica, se alza el «Se» impersonal y triunfante. El escritor-condenado es el chivo expiatorio de la multitud que espera con indiferencia o alegría obscena su ejecución: el ideal románticoliberal del «pueblo» se ve contaminado por el espectro de la «chusma», polo negativo del imaginario burgués cada vez más alejado de un proletariado amenazador. La presencia constante de la multitud, desde el juicio hasta la ejecución, hace de este coro –festivo y trágico a la par– el verdadero co-protagonista de la novela. Figura colectiva del «Se» nulificante, el «horrible pueblo que aúlla» adquiere un espesor goyesco y anuncia ya la temática modernista de la «rebelión de las masas», pasando del *amusement* o diversión a la «habladuría» heideggeriana (52-

54) y a la risa cruel: «todo este pueblo reirá, batirá las palmas, aplaudirá (...) corriendo lleno de felicidad» (88).

El «Se» impersonal que aplasta al condenado también se conjuga en la burocratización tecnológica de la muerte. La figura del verdugo había sido exaltada por Joseph De Maistre, idéologo reaccionario de la contrarevolución, en cuanto servía de nexo necesario y misterioso de la «asociación humana», en una teoría política y metafísica del mal que unía la justicia providencial a la virtud de la expiación. En *El último día*, el verdugo es una figura mezquina, tan sólo preocupado por el buen «funcionamiento» técnico de la ejecución[3], figura que anticipa la «banalidad del mal» diagnosticada por Hannah Arendt en su estudio sobre los «administradores» de los campos de exterminio.

Los verdugos, escribe Hugo «son hombres muy dulces» (91), y Camus le hará eco al tildarlos de «humanistas»: en una sociedad burocratizada el mal puede existir sin que haya afectos crueles, ya que la crueldad está institucionalizada en un sistema que toma en mano, de modo ordenado y eficaz, los rituales mortíferos del grupo. En *El último día*, todo, desde los tribunales, el sistema carcelario o la Iglesia católica hasta el propio arquitecto de la cárcel, concurre a la exclusión y eliminación del narrador, anticipando los diagnósticos pesimistas de la Escuela de Frankfurt y de Foucault sobre los mecanismos disciplinarios y la instrumentalización de la razón.

La guillotina, otro personaje central del texto y de la racionalización moderna de la muerte, está asociada en *El último día*, como en el conjunto de la obra hugoliana, a una triple angustia: miedo de la ley inexorable que impone la sociedad, «madrastra» cruel de «niños desheredados» miedo de la multitud irracional hambrienta de espectáculos crueles y, por último, miedo de la propia complicidad del autor y del lector con la violencia, ya que «todo estamos implicados en lo que hace [el verdugo]». «Cosa» horrible de un mundo reificado, el invento de Guillotin es el emblema del lado oscuro de las Luces: «dicen que no es nada, que no se sufre, que la muerte de este modo está bien simplificada» (79). Hugo refuta la retórica médico-legal del instrumento de muerte profana y socialmente niveladora, haciendo de él un objeto de horror gótico inductor de terribles pesadillas (28, 81, etc).

Para Hugo, la cuestión de la pena capital debe trascender el debate penal, hacerse visible y tangible en todo su horror. El tema de la obra es reducido

[3] *«El verdugo se acercó al juez para decirle que la ejecución debía ser realizada a cierta hora, que él era responsable, que por lo demás llovía, y que se corría el riesgo de que se oxidase la cosa [la guillotina]» (97).*

al latir de la angustia como forma elemental del sentir humano, que invade poéticamente el texto, a través de la metamorfosis y la metáforización: elementos exteriores como la araña se convierten en símbolos de la obsesión mortífera del narrador –a la vez que emblema de la fatalidad en el bestiario poético hugoliano– mientras, desde el interior, el onirismo asedia el discurso de éste, desde el sueño de la vieja poseída (XLII) hasta la visión alucinada de los decapitados resucitados (XII).

Aunque la obra pueda leerse en clave de documento realista, Hugo trasciende ya hacia un «sobrerealismo» (Breton escribirá: «Hugo es surrealista cuando no es tonto») en su estudio clínico de la patología y la sintomatología del miedo. Brombert habla de «efectos surrealistas» (1985: 53), en su estudio de lo grotesco en el texto –categoría estética revindicada por Hugo en su célebre manifiesto romántico *Prólogo a Cromwell*. Las alucinaciones –término acuñado entonces por el discurso médico sobre la locura– del narrador están animadas por «el potencial mitopoético de lo grotesco» (id, ibid), transformando la realidad en un paisaje interior distorsionado, en el que, por ejemplo, la cárcel se convierte en «una especie de ser horrible completo, mitad casa, mitad hombre» (46). Paradójicamente, mientras el ser humano se vuelve cosa, las cosas adquieren una dimensión antropomórfica amenazadora, como será el caso en el teatro del absurdo: «todo es cárcel a mi alrededor (...) soy su presa, me encuba, me abraza con todos sus pliegues. Me encierra en sus muros, me encadena bajo sus cerraduras y me vigila con sus ojos de guardián» (46).

Por otra parte, el grafismo visionario de las imágenes es eco de los constantes terrores nocturnos que sufría el propio autor, infundiéndole un terror sagrado («todo lo numinoso es terrorífico» escribirá Heidegger) ante su propio mundo interior: «vivía cara a cara, conmocionado con un vago terror/ con ese mundo oscuro que se movía en mí» (*O.C.*, VIII: 889). Herederas de los *Sueños* de Jean-Paul Richter y anunciadoras de las pesadillas de Kafka (83), las visiones de los condenados cefalóforos «llevando sus cabezas en su mano izquierda, cogida por la boca, porque no tenían cabello» (28) y de la propia cabeza del narrador rodando arrastrada por un viento eterno, «chocándose aquí y allá por otras cabezas rodantes» (81) constituyen una de las cimas de la escritura visionaria del romanticismo.

Sin embargo el desdoblamiento por la guillotina de la cabeza-sujeto y la cabeza-objeto no es sólo el eje de las alucinaciones del narrador sino también de la reflexión científica contemporánea, obsesionada por el galvanismo y la cartografía materialista del cuerpo. Vemos así que, como escribe Sartre, «lo fantástico ya no es, para el hombre contemporáneo, más que una manera entre cien de remitirse su propia imagen» (Cuvillier, 1954: 221). La

alucinación es aquí «función de la vacuidad y de la angustia del no-ser», drama de la inteligencia remitiéndose la imagen de su propio pensamiento.

El texto puede leerse así como testimonio de una conciencia observándose deslizar, pensamiento tras pensamiento, imagen tras imagen, hacia la muerte, «viéndose como el objeto visto pero incapaz de ver» (Brombert, 1985: 54). Es también en este sentido como hay que entender el funcionamiento profundamente irónico del humor negro, un siglo antes de la formulación por André Breton de dicho fenómeno, en clave hegeliana.

Por todo ello, «el pensamiento mismo se convierte en textura trágica» (Brombert, 1985: 41). A partir de ahí, la novela trata de la propia obsesión de la escritura, tejiéndose en un presente trágico. Hugo llega así hasta los límites del género novelesco, centrando el texto en la cuestión de la palabra y la validez del *decir*: «cuando ya nada puede ser dicho, todo queda por decir», resume Brombert (1985: 141).

Expulsado hacia su interior por el Otro colectivo que le ha condenado a muerte, el condenado no tiene más que la escritura, una escritura minada por la muerte y la impotencia, pero llevada inexorablemente hasta el fin, puesto que incluso ante la guillotina el narrador pide escribir sus últimas ideas y sensaciones, como lo harán los personajes agonizantes de Samuel Beckett (96-97). El proyecto de escritura queda claramente expuesto desde un principio: «[escribiré] minuto a minuto, suplicio a suplicio, si tengo la fuerza de llevar [este diario] hasta el momento en que me será físicamente imposible continuar esta historia necesariamente inacabada de mis sensaciones» (20).

Este acto de escritura, paroxístico en cuanto dice la muerte, «atestado del pensamiento agonizante» y «autopsia intelectual», no implica solamente a aquel que habla sino igualmente al lector y al autor. La necesidad de escribir que experimenta el narrador es correlativa a la del propio autor. Dicha necesidad demuestra que Hugo buscaba al escribir una respuesta a sus propios interrogantes, a su propio ser, al igual que el propio condenado, quien «trata de decirse todo lo que experimenta violento y desconocido en situación de abandono» (20).

El escritor-condenado refleja así inevitablemente una oscura imagen autorial. Mientras que su poesía exalta la figura del artista según la tradición romántica, las obras narrativas de Hugo exploran imágenes caricaturescas o siniestras del escritor, conjunción entre la «visión poética y la fascinación del mal» (Brombert, 1985: 303). Así, antes que Bataille, «el comercio enigmático con el mal es percibido por Hugo como constitutivo del acto literario» (id, 304). A través de esta dimensión metafísica, la ficción hugoliana logra «revelar» el proceso de escritura como acto esencialmente trágico.

Pese a este pesimismo que infunde la culpabilidad difusa y la angustia trágica de *El último día*, se plantea constantemente la cuestión comunicativa. De hecho, será a partir de este texto, escribe Le Marinel, que «[la] conciencia [de Hugo] y la palabra que la expresa se abrirán diferentemente hacia el Otro» (1992: 227). Así, el texto del narrador-condenado constituye un auténtico discurso existencial según la terminología de Karl Jaspers, apertura a la comunicación, verdadera y única dimensión en la que el yo, excepcional e irrepetible, trata de alcanzar la verdad de su ser, aunque la comunicación se revele radicalmente imposible, ya que dicha verdad siempre se sustrae (Garzanti, 1992: 511). Es sin duda por ello que este libro de la muerte es también un libro de ruptura y de alienación, donde la necesidad compulsiva de expresarse y de comunicar se encuentra con la imposibilidad de llegar a los otros por la palabra.

Por ello, la negación progresiva de lo humano en el condenado se manifiesta ante todo en el descubrimiento dramático de una alteridad desgarradora y en el fracaso consecutivo de toda comunicación. Dicho fracaso es evidente en el juego de formas pronominales: el único momento en el cual el narrador se dirige al Otro, es el «tú» de su hija, escribiendo este texto «con el fin de que ella lo lea algún día», condición que como la de todo escritor es la alienación radical de una presencia/ausencia (Brombert, 1985: 56). Emisor de este mensaje, es a su vez receptor, imagen del lector implícito que trata de descifrar los *graffiti* de su celda para «reencontrar cada hombre bajo cada nombre; devolver el sentido y la vida a esas inscripciones mutiladas» (XI). Ambos intentos comunicativos fracasarán: el narrador no podrá juntar estos «cuerpos sin cabeza» (25), y en el horizonte trágico de esta obra, el nexo comunicativo de la filiación se verá truncado. En una escena climática la hija no reconocerá a su padre, cúmulo de ironía trágica y de desposesión última (87).

En *El último día* la dimensión transcendente no es alcanzada jamás, quedando el sentido inevitablemente «a medias comprendido y a medias escondido» como en la canción de la hija del condenado (XVI), e inscrito en una búsqueda ilimitada que pasa por la otra dualidad, la de la vida y de la muerte, conjugada a lo largo del texto en múltiples oposiciones temáticas, así como en su correlato invertido, las asociaciones de términos opuestos.

Pero es sin duda en la dimensión performativa de la escritura del condenado («lo que escriba tal vez no será inútil», siendo «una lección para aquellos que condenan», 20) donde se sitúa la verdadera tensión comunicativa del texto, trascendiendo al propio proyecto pragmático de la obra, reivindicado por el mismo Hugo. La función comunicativa de *El último día* aspira

directamente a transformar las circunstancias del narrador-condenado, ya que como dirá Ortega «el hombre no puede salvarse si, a la vez, no salva su entorno» (Garzanti, 878). Así, la catarsis lectora no se produce solamente remitiendo a cada uno de nosotros a su condición humana mortal, sino también confrontando, a través una subjetividad destruida por la muerte, a la sociedad con el propio horror que genera.

Significativamente, desde la edición original de 1829 –anónima, al igual que la propia narración–, la recepción del texto fue marcada, más que por la polémica, por una incomprensión generalizada: los críticos no puedieron pensar la ambigüedad del tono testimonial empleado en un acto de ficción literaria, insatisfechos ante tal indeterminación, y por lo tanto ante el replanteamiento de su propia posición hermenéutica. Por una parte, se criticaba la forma elegida («una novela no demuestra nada»), mientras que por otra, se criticaba el anonimato del protagonista, lo cual llevó al editor Gosselin a reclamar un capítulo, el XLVII, en el que se explicaran el pasado y los motivos que propiciaron su condena a muerte. Deliberadamente, Hugo incluirá el título de este capítulo, «Mi historia», para a continuación exponer que no se pudieron encontrar las hojas manuscritas, en un juego metanarrativo significativo, denunciando la imposibilidad de remitirse a un pasado explicativo que particularice lo que es tragedia social y emblema universal del ser-para-la-muerte.

Presionado, Hugo tuvo que añadir un prólogo en 1832 para hacer comprensible su propósito, prólogo que no resta indeterminación trágica a la novela, sino que la inscribe en un proyecto comunicativo unívoco, dos años tras la (fallida) revolución burguesa de julio, que duplica el programa antedicho del propio condenado: «Cada vez que la dolorosa idea [de la novela] se apoderaba de mí (...) explicándome hora a hora los últimos sufrimientos del mísero agonizante (...), me obligaba a decir todo esto a la sociedad, que sigue con sus negocios mientras que esta cosa monstruosa ocurre (...) Desde este libro, cuando se ha cometido uno de esos crímenes públicos [mi] conciencia [me] ha dicho que ya no era cómplice de ellos» (Hugo, 11).

Observando con desencanto que «el único edificio que las revoluciones no destruyen es el cadalso» (12), Hugo expone una teoría pesimista de la historia «con Hacha mayúscula» como decía Alfred Jarry, y criticando la pena capital en el contexto descristianizado de la «muerte de Dios»[4]. Así la

[4] *«Antaño la religión abría [al condenado] un mundo en el momento en que la sociedad le cerraba otro: el cadalso no era más que una frontera del cielo. Pero qué esperanza metéis en el cadalso (...) ahora que todas las religiones son (...) como esos viejos navíos que se pudren en nuestros puertos y que en otros tiempos descubrieron tal vez mundos» (Hugo, 40), y concluye: «es horrible conservar al verdugo después de haber quitado al confesor».*

obra «no es más que un alegato, directo o indirecto, como se quiera, para la abolición de la pena de muerte» (Hugo, 8). Para que el alegato «sea tan vasto como la causa, el autor ha debido suprimir en su tema lo contingente, lo accidental, lo particular, lo especial, lo relativo, lo modificable, el episodio, la anécdota, el nombre propio, y defender la causa de un condenado cualquiera, ejecutado un día cualquiera» (Hugo, 9).

En *El último día*, el condenado descubre ante la muerte, como lo formulará Jaspers, la imposibilidad radical de su existencia, su no poder no morir, su ser culpable, su ser incomunicable, de modo que la existencia misma es conducida al «naufragio» de todas sus posibilidades. Pero en su negatividad dicha experiencia encarna también una nueva posibilidad de escucha del misterio del ser: éste, pese a permanecer inobjetivable, se manifiesta a través de la «cifra» y el «símbolo», aunque de forma siempre inadecuada. Este trayecto verdaderamente iniciático es el que Hugo nos brinda en su obra, desde la negatividad y el «naufragio» ontológico hasta su ambigua e imperfecta superación a través de una escritura descifradora, que es la propia obra.

Así, antes que los escritores del siglo XX descubran en el condenado a muerte un aprendizaje del absurdo, Hugo concebió «la conciencia condenada a llenar su propio vacío» (Brombert, 1985: 36). Relacionando la cuestión social de la pena de muerte con el problema metafísico del mal, logró causar un desasosiego intelectual somatizado en el propio proceso de escritura y en el singular «enclaustramiento» del lector, inaugurando la literatura existencial moderna.

Bibliografía

BROMBERT, V., *Victor Hugo et le roman visionnaire*, PUF, 1985.

CUVILLIER, A., *Cours de philosophie*, Armand Colin, 1954.

GARZANTI, *Diccionario de filosofía*, Garzanti, 1992.

HUGO, V., *Le dernier jour d'un condamné*, París, Librio, 1995; París, Seuil, 1992 (para los distintos prólogos).

Oeuvres Complètes, ed Jean Massin, 18 vols., París, Le Club français du Livre, 1967-1970.

LE MARINEL, J., «Postface» en *Le dernier jour d'un condamné*, París, Seuil, 1992: 211-227.



August Sander: *Trabajadores intelectuales del proletariado (1925 ca.)*

Retratos de August Sander. La honestidad implacable

Carlos Alfieri

Inquietante, ambigua, con el cabello cortado «a lo garçon», su cuerpo esbelto enfundado en un vestido negro con flores bordadas, la muchacha vuelve su rostro anguloso hacia la cámara, a la que dirige una mirada cargada de desafío. No sabía esta secretaria de la emisora Westdeutscher Rundfunk de Colonia que su imagen, captada una tarde de 1931 por August Sander, se convertiría en uno de los iconos de la historia de la fotografía, como tampoco sabían que compartirían ese destino los tres jóvenes campesinos sorprendidos en Westerwald en 1914 y cuya indumentaria dominguera –trajes, corbatas, sombreros y hasta bastones– no basta para atenuar la rudeza de su condición. Es tan intensa la concentración de vida que emana de estas dos imágenes, que sólo con verlas y antes de contemplar las otras 178 de la exposición «August Sander. Retratos», hasta el espectador más inadvertido percibía la evidencia de encontrarse ante la obra de uno de los mayores artistas que ha dado la fotografía.

La muestra tuvo lugar en la sede madrileña de la Fundación Santander Central Hispano, como parte del Festival Internacional de Fotografía Photo España 2002, y estuvo centrada –pero sin excluir una abundante representación de otros temas– en «La mujer en el proyecto Hombres del Siglo XX», gigantesca empresa que acometió el fotógrafo alemán con el propósito de dar un testimonio exhaustivo de la sociedad de su tiempo. Todas las clases, todos los oficios, todos los tipos humanos, todos los ámbitos sociales debían tener cabida en su proyecto, para el cual las fotografías estarían divididas en siete grupos –El campesino, El artesano, La mujer, Las clases, Los artistas, La gran ciudad y Las últimas personas, que comprendía a enfermos, tullidos, moribundos, marginados– y subdivididas a su vez en más de cuarenta y cinco porfolios temáticos. Desde 1910 Sander retrataba a campesinos de las comarcas de Westerwald y Siegerland, pero fue a raíz de su vinculación con el llamado «Grupo artistas progresistas» de Colonia, particularmente con el pintor y escultor Franz Wilhelm Seiwert, con quien intercambiaba ideas acerca de las posibilidades de la fotografía como medio artístico y de indagación social, cuando fue perfilando su vasta crónica de los «Hombres del Siglo XX». La primera formulación explícita de

su plan y exhibición de su trabajo se registró en 1927 en la Kölner Kunstverein, en una muestra colectiva del mencionado grupo artístico. Dos años después, el destacado editor de Munich, Kurt Wolff publicó una selección de sesenta retratos de Sander en un libro titulado «El rostro de nuestro tiempo» y prologado por Alfred Döblin, apenas un anticipo del ambicioso proyecto general que concitó una excelente acogida por parte de la crítica.

No fue fácil el acceso de August Sander al mundo de la fotografía. Nacido en Herdorf, al este de Colonia, en 1876, hijo de un modesto carpintero de minas, a los 13 años se vio obligado a trabajar como peón en la escombrera de una mina de hierro de esa localidad. Allí se produciría un encuentro decisivo con el fotógrafo profesional Heinrich Schmeck: deslumbrado, el adolescente August (tenía 16 años) mira por primera vez a través del objetivo de una cámara. Ese día decidió que quería ser fotógrafo; un tío de posición económica más holgada lo ayuda a comprar su primer equipo (la cámara funcionaba con las placas más pequeñas de la época, 13 x 18 cm.) y su padre le construye un estudio en el fondo de la granja familiar. Había encontrado su vocación. Cuando unos años después cumple el servicio militar en Tréveris, ayuda en su tiempo libre al fotógrafo local Georg Jung, que se dedica a retratar a los soldados. Una vez licenciado transitaría un período de perfeccionamiento profesional –fotografía industrial y arquitectónica– y de viajes: Berlín, Halle, Leipzig, Magdeburgo, Dresde, en cuya Academia de Bellas Artes estudia durante un año dibujo y pintura, algo que se consideraba casi de rigor entonces para la formación de un buen fotógrafo. Se traslada más tarde a Linz, Austria, donde trabaja para la *Photographische Kunstanstalt Greif*, estudio del que termina siendo dueño. En 1902 se casa con Anna Seitenmacher, una joven de origen burgués y con estudios que le facilita sus relaciones con los círculos artísticos y con gentes de clase acomodada. Conoce en Linz una considerable prosperidad económica, que su pasión por los libros, los cuadros, las antigüedades contribuye a debilitar (él, un hijo de obreros, autodidacta, carente de educación institucional, reverenciaba el mundo de la cultura; a menudo insistía en el papel de la fotografía como transmisora de conocimientos).

En 1910 decide regresar a Alemania e instala su estudio en la *Dürener Strasse* 201 de Lindenthal, un suburbio de Colonia. De lunes a viernes retrata incansablemente a una clientela ciudadana, y los fines de semana parte al campo en bicicleta para fotografiar a los campesinos. Si hasta su permanencia en Linz había desempeñado su oficio con solvencia pero convencionalmente, en Colonia hará un giro fundamental a su estética fotográfica, que había obedecido a los cánones imperantes, y desplegará sin ataduras su inmenso talento. Abominará de los fondos pintados, de los irri-

sorios decorados delante de los cuales se situaba a la gente para retratarla –«no hacen más que distraer la atención de las personas», decía– y optará por los fondos lisos, monocromos, preferentemente grises; rehuirá las poses rígidas, antinaturales, y casi prohibirá la sonrisa forzada de los retratados, esa especie de ley iconográfica no escrita que aún en nuestros días conserva su vigencia –«Es más fácil que la gente finja al sonreír que al estar seria», aseveraba–; repudiará los vanos propósitos pictorialistas, que intentaban «jerarquizar» la fotografía procurando que se pareciese a un cuadro, y defenderá las grandes potencialidades de su propio camino estético. Sander creía con fervor en el carácter revolucionario del nuevo medio artístico, en su idoneidad para reflejar la época, en su poder desvelador de la verdad, pero no era ingenuo: sabía también que podía convertirse en un instrumento poderoso de la mentira. De lo que se trataba, entonces, era de buscar la «fotografía exacta», clara, precisa, de renunciar a los artificios que impedían a la mirada capturar la esencia desnuda de las personas y las cosas. También, de expulsar de la percepción todas las adherencias que el hábito había ido fijando en ella para recuperar su virginal capacidad de conocimiento. Eran postulados coincidentes con los de la *Neue Saschlichkeit* (nueva objetividad), con los del denominado realismo mágico que en el campo de la pintura conocería en Alemania su auge en el período posterior a la Primera Guerra Mundial. No es casual que Sander estuviera relacionado con algunos de sus mejores representantes; sus admirables retratos de Otto Dix y de Anton Räderscheidt –la figura de éste, una pura verticalidad clavada en medio de una fantasmal calle desierta de Colonia–, por ejemplo, son equivalencias fotográficas de sus mundos pictóricos.

¿Un realista, entonces? ¿Un minucioso antropólogo social? Alfred Döblin había escrito de él en 1929, en el prólogo a «El rostro de nuestro tiempo», que realizaba «una suerte de historia cultural, o mejor dicho sociológica, de los últimos treinta años», y Thomas Mann afirmó, a propósito del mismo libro: «Esta colección de fotografías tan sutilmente retratadas como sencillas son un descubrimiento valioso para los estudiantes y los amantes de la fisonomía, y suministran una excelente oportunidad para explorar la huella ocupacional y estructurada en clases de la humanidad». Conceptos como «realismo» o «indagación antropológica» requieren hoy tantas precisiones que han dejado de ser útiles. Claro que en un sentido muy amplio Sander era un realista y un antropólogo social, puesto que fotografiaba a los hombres en sus circunstancias concretas. Pero lo era de una manera ejemplar: nunca permitió que la construcción de una tipología social devaluara las peculiaridades de cada individuo. Precisamente porque era tan escrupuloso con las circunstancias concretas de cada ser humano su

obra alcanza un raro equilibrio entre lo individual y lo colectivo, y en ella ambas dimensiones poseen por igual la potencia de lo verdadero.

Tal vez la virtud más conmovedora que impregna todo su trabajo es la honestidad. Hay en él una indeclinable aspiración a la objetividad, por lo menos en lo que es humana y conscientemente posible. En este sentido, practicó una ética similar a la de un científico, que no puede falsear voluntariamente las pruebas para fundamentar una teoría. Jamás Sander apeló a efectismos para reforzar la lectura de sus imágenes, ni al sentimentalismo, ni a la truculencia, y menos aún en temas tan comprometidos como «Niños ciegos de nacimiento» o «Víctima de una explosión» (hacia 1930). Le bastó su mirada serena, imperturbable, paciente, minuciosa, para revelar la verdad de cada uno de sus retratados. El despojamiento, la ausencia de toda retórica, cierto distanciamiento, la exclusión del énfasis no hacen más que resaltar el vigor intrínseco de sus fotografías. Si nos conmueven el patetismo de su «Vendedora ambulante» (1930) o de su «Agente inmobiliaria» (1928), el sutil extravío de su «Mendiga» (1930) o la humilde disponibilidad de su «Camarera de cafetería» (1928-1929) no es ciertamente porque introduzca subrayados en su discurso fotográfico sino porque su ascetismo permite liberar la fuerza propia de sus objetos. Era absolutamente honesto cuando, refiriéndose a quienes retrataba, le decía a su nieto Gerhard Sander –hoy fotógrafo y uno de los comisarios de la exposición de la que nos ocupamos–: «Yo no deformo jamás a nadie; lo hacen ellos mismos».

La honestidad de August Sander implicaba su estricto respeto hacia las personas fotografiadas, se tratara de un campesino o de un terrateniente, de un magnate o un trabajador en paro, de un director de orquesta célebre o un idiota, de una mendiga o un pintor consagrado, de una judía perseguida o un oficial nazi. Para su trabajo, todos estaban situados en la misma jerarquía: tenía la convicción de que en algún punto eran sus iguales. No se trataba del ejercicio de una seráfica neutralidad, puesto que él había tomado partido claramente por la izquierda; simplemente, confiaba en que la objetividad bastaba para que sus retratados se condenasen o se salvasen por sí solos.

Sus años de plenitud creadora estuvieron inscriptos en la turbulenta y fecunda época de la República de Weimar. Su óptica era tan amplia, su sensibilidad era tan penetrante que supo dar testimonio con el mismo grado de íntima verdad de las estructuras familiares tradicionales de los campesinos o de las formas de vida abiertas de los artistas de vanguardia –«El dadaísta Raoul Hausmann con su esposa Hedwig Mankiewitz y su amiga Vera Broïdo» (1929)–, de la «Madre proletaria» con su hijito en brazos (1927) o del fenómeno emergente de la asunción por la mujer de roles antes reser-

vados a los hombres, que en muchas se traducía en la adopción de un aspecto masculino –los maravillosos retratos de la secretaria de la emisora de radio o de la «Esposa de un pintor (Helene Abelen)» (hacia 1926). Con la ascensión del nazismo llegaron los problemas para Sander: su hijo mayor, Erich, fue condenado por su militancia comunista y murió en la cárcel en 1944; su libro *El rostro de nuestro tiempo* fue confiscado y destruido; la policía realizó varias requisas en su estudio para censurar su trabajo. El régimen nacional-socialista no podía tolerar un retrato fidedigno de la verdadera Alemania, y mucho menos el de los perdedores, los humillados, los retrasados, los locos, los deformes, que no tenían cabida en su visión idealizada de la raza aria. A menudo, el fotógrafo buscaba refugio en la temática paisajística, pero aun retratando a soldados o a nazis, la honestidad de Sander permaneció inalterable. Durante la Segunda Guerra Mundial un bombardeo aliado destruyó su estudio de Colonia, y en 1946 un incendio arrasó alrededor de treinta mil negativos que había escondido en un sótano. Afortunadamente, logró salvar diez mil que había llevado consigo al campo. En la década de 1950 se produciría el redescubrimiento y reconocimiento de su obra: en 1951 expone en la segunda *Photokina*; el célebre fotógrafo Edward Steichen, director de la sección de fotografía del Museo de Arte Moderno de Nueva York, selecciona algunas de sus imágenes para la muestra «La Familia del Hombre», realizada en 1955; en 1959 la revista suiza *DU* le dedica un número especial; recibe una serie de distinciones en su país; en 1962 se publica su libro *Deutschenspiegel* (Espejo de los alemanes). Pese a su edad avanzada, perdura su entusiasmo por la fotografía. El 20 de abril de 1964 un ataque de apoplejía acaba con su vida; tenía 88 años.

En la luz ardiente del verano madrileño irrumpieron los hombres y mujeres retratados por August Sander como presencias que nunca se borrarán. Constituyen un documento excepcional de la sociedad alemana de la primera mitad del siglo XX, sin duda, pero son, sobre todo, la obra de un poeta genial que en fotografías como «Baile de máscaras» (1926) o «Chica en carromato de feria» (1926-1932) supo capturar la indecible melancolía de la fuga del tiempo por medio de un arte que revela, a la vez, la realidad y su fantasma.



August Sander: *Familia burguesa (1923)*

Rafael Gutiérrez Girardot en su entorno madrileño

Antonio Lago Carballo

«El catedrático, ensayista y pensador colombiano Rafael Gutiérrez Girardot recibió ayer en la Embajada de México en Berlín el Premio Internacional Alfonso Reyes, por el conjunto de su obra y por su contribución a la difusión de la literatura hispanoamericana en Europa y la filosofía alemana en Latinoamérica». Así comenzaba una información publicada en *El País*, de Madrid, correspondiente al día 9 de mayo de este año capicúa. A continuación se recordaba que, en anteriores ediciones, este galardón había sido concedido a escritores como Jorge Luis Borges, Octavio Paz, Alejo Carpeniter y Adolfo Bioy Casares, y que con esta distinción se premiaba a «personalidades con una amplia trayectoria en humanidades y (...) a quienes han enfocado su talento, como Alfonso Reyes, a los diversos géneros de la escritura».

Después, el cronista trazaba una breve biografía del profesor Gutiérrez Girardot: su nacimiento en 1928, en Sogamoso (Colombia), sus estudios universitarios en Bogotá, continuados primero en Madrid y luego en Alemania. Sus puestos diplomáticos y su actividad como docente en la Universidad de Bonn, en donde dirigió el Departamento de Hispanística, hasta su jubilación.

Por mi cuenta debo añadir que, en vísperas de su jubilación académica, le fue ofrecido un libro-homenaje en el que colaboraron, entre otros, José María Valverde, Mario Vargas Llosa, Juan Goytisolo, Golo Mann, Gonzalo Rojas, Pedro Cerezo Galán, Gregorio Weinberg, Enrique Zuleta, Eduardo Portella y veinte amigos y colegas más, que de este modo testimoniamos nuestro reconocimiento y admiración por la labor intelectual llevada a cabo por Gutiérrez Girardot.

Pero algo más quiero recordar: su estancia madrileña en el Colegio Mayor Hispanoamericano «Guadalupe» a partir de noviembre de 1950. Fueron años muy intensos y decisivos para Rafael, quien llegó al Colegio en compañía de otros dos jóvenes compatriotas más, asimismo becarios del Instituto de Cultura Hispánica: el poeta Eduardo Cote Lemus, que sería ganador, con su libro *Salvación del recuerdo*, del Premio Internacional de

Literatura 1952, convocado por el editor barcelonés José Janés; y el aprendiz de escritor y crítico literario Hernando Valencia Goelkel. Uno y otro, al paso de pocos años, alcanzarían prestigio y nombradía en el mundo de las letras colombianas.

Algo puedo y debo decir acerca de lo que era el ambiente del Colegio Mayor Hispanoamericano, situado, desde la primavera de 1947 hasta la del año 1953, en la calle de Donoso Cortés 65, en cuanto concierne a la vida de la inteligencia y de la cultura. Cuando medio siglo después se repasan los nombres de los que fueron colegiales en aquellos años, creo sinceramente que la reacción del lector oscilará entre la sorpresa y el asombro: allí vivieron y convivieron futuros filósofos como el español Emilio Lledó, el argentino Arturo García Estrada, estudioso de Ortega; el uruguayo Alberto del Campo, fiel al pensamiento zubiriano; poetas como José Ángel Valente, José Agustín Goytisolo, los nicaragüenses Carlos Martínez Rivas, Ernesto Cardenal y Ernesto Mejía Sánchez, el dominicano Antonio Fernández Spencer, el chileno Hugo Montes, y como «comensal visitante» –él lo cuenta en sus *Memorias*– José Manuel Caballero Bonald o pintores como José María Labra, Antonio Valdivieso, el salvadoreño Gonzalo Cañas. Futuros excelentes maestros del derecho y de las ciencias sociales como los españoles Aurelio Menéndez, Rodrigo Fernández-Carvajal y Pedro Tenorio, el peruano Ugarte del Pino, el boliviano Jorge Siles, los argentinos Ernesto Garzón Valdés y Juan Carlos Agulla, el chileno Hernán Godoy por sólo ceñir la nómina al ámbito de las humanidades.

Entre unos y otros se estableció un clima de convivencia y amistad que no se limitaba al ámbito personal sino que contribuía a un mejor entendimiento de la realidad de los países de origen. Sin faltar a la verdad, se puede afirmar que no se pretendía tanto conocer a España como a Hispanoamérica, en virtud de un intercambio de saberes y noticias.

Los más deseosos de participar en cuanto de valioso acontecía en el panorama intelectual madrileño asistían a las lecciones de Ortega y Gasset sobre *Una interpretación de la Historia Universal* de Arnold Toynbee, o sobre *El hombre y la gente*, o a las de Xavier Zubiri en la Unión y el Fénix, como recuerdan en sus respectivas *Memorias* los argentinos Agulla y Garzón Valdés, sin que faltase alguno que, como Carlos Florit, prefiriese asistir a la tertulia de don Eugenio d'Ors en el caserón de la calle Sacramento. (Cuando en 1950 don Eugenio dio varias conferencias en Buenos Aires, Florit –que aun no había venido a Madrid–, publicó en *Cuadernos Hispanoamericanos* un artículo titulado «Dialogando con Eugenio d'Ors», nº 19, enero-febrero de 1951).

Por otra parte, al Colegio Mayor acudían como invitados -en ocasiones, como conferenciantes– figuras de las letras y del pensamiento: Ramón Menéndez Pidal, Eugenio d'Ors, Dámaso Alonso, Buero Vallejo, Pedro Laín, Julián Marías, Camilo José Cela, José Antonio Maravall, Torrente Ballester, Fraga Iribarne, Tierno Galván, Gómez Arboleya, Montero Díaz, el músico Joaquín Rodrigo y tantos otros más. Y sería demasiado larga la nómina de los escritores hispanoamericanos que, a su paso por Madrid, compartían mesa, mantel y tertulia con los guadalupanos, si bien había algunos que por su más prolongada residencia en la capital eran habituales en Donoso Cortés: los nicaragüenses Pablo Antonio Cuadra y José Coronel Urtecho, el colombiano Eduardo Carranza, el argentino Ignacio B. Anzoátegui, por ejemplo.

Mas quedaría muy incompleta esta evocación si no recordase lo que era la actividad intelectual y cultural desplegada en el propio Colegio Mayor. Así los seminarios sobre literatura española e hispanoamericana en los que se contaba con la dirección de Luis Rosales y la colaboración de Luis Felipe Vivanco, José María Valverde y Leopoldo Panero, y en los que participaron muy activamente los poetas y escritores residentes y visitantes antes citados. O el Aula de Medianoche, así recordada por su director, José Luis Aranguren: «Seminario de filosofía en el que se estudió el concepto de verdad en *De Veritate* de santo Tomás de Aquino y *Das Wesen der Wahrheit*, de Heidegger, aunque también vimos otras obras de éste, ciertos artículos de la *Summa* y el 44 de *Sein und Zeit*». (José Luis L. Aranguren: «Recuerdo del joven Emilio Lledó», en *Historia, lenguaje y sociedad: homenaje a Emilio Lledó,* Crítica, Barcelona, 1989).

En aquel seminario presentaban ponencias los jóvenes filósofos: además de Lledó, los también españoles Ducay Fairen y Soler Grima (que dejarían el Colegio para marchar a Colombia y Chile, respectivamente, donde ejercieron la docencia universitaria), el peruano Carlos García Bedoya y el guatemalteco Luis Aycinena (ambos alcanzarían éxitos en su futura vida diplomática), además de los mencionados más arriba y, de modo muy especial, Rafael Gutiérrez Girardot, desde entonces interesado por el pensamiento de Heidegger, a quien más tarde escucharía en Friburgo de Brisgovia y cuya *Carta sobre el humanismo,* traduciría y publicaría (Taurus, Madrid, 1959).

Los años madrileños de Rafael Gutiérrez Girardot fueron muy intensos. Aprovechó el tiempo, siguió las lecciones del filósofo Zubiri, asistió al seminario de sociología del profesor Gómez Arboleya en el Instituto de Estudios Políticos, leyó mucho y bien a nuestros grandes poetas. En 1969 publicó uno de sus primeros libros: *Poesía y prosa en Antonio Machado.*

Pero también nos habló de los grandes de las letras hispanoamericanas: Andrés Bello, Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña, José Luis Romero, nombres a los que ha sido fiel a lo largo de toda su vida de historiador y crítico literario, cuyos méritos ha venido a reconocer la concesión el Premio Internacional Alfonso Reyes.

Una vida profunda y fecunda la de Rafael Gutiérrez Girardot, como lo demuestra su rica y nutrida bibliografía, cuyo análisis y comentario excede el propósito de esta crónica, con la que solamente quería evocar un tiempo pasado y siempre presente para cuantos lo vivimos.



August Sander: *Pausa vespertina (ca. 1930)*

Nuevo cine argentino

José Agustín Mahieu

En *El tercer hombre* de Carol Reed, el personaje de Harry Lime, interpretado y creado por Orson Welles, habla de la escasa relación que existe entre los momentos más brillantes de la creación artística y los momentos más prósperos, estables y pacíficos de los pueblos que los originan.

Quizás el símil sea algo exagerado, pero es cierto que la situación actual del cine argentino no parece corresponderse con la crisis económica y social del país. No sólo se cuenta una cantidad notable de buenas películas, sino que la producción del año pasado alcanza unas cifras que no se registraban desde los años cincuenta, y la de esta temporada parece que puede sobrepasarla, según anota el Director del I.N.C.A.A. (Instituto Nacional de Cine y Artes Visuales), José Miguel Onaindia, que presentó hace poco en Madrid una Semana de Cine Argentino Actual.

Desde hace tiempo se reconoce el nivel estético y técnico de esta cinematografía, así como la calidad de sus intérpretes. Pero desde hace unos años puede asistirse a la aparición de nuevos directores, técnicos, guionistas e iluminadores de talento.

La mayoría de las películas que participaron de esta muestra pertenecen a estas nuevas promociones. Varias escuelas de cine, precisamente, han formado esta nueva guardia, en especial la Universidad del Cine en Buenos Aires, que dirige Manuel Antín, cineasta destacado en aquel legendario Nuevo Cine Argentino de los sesenta.

Sólo por hoy, dirigida por Ariel Rotter, abrió la semana; muestra una serie de jóvenes que entretejen actividades variadas, siempre distantes de sus auténticos sueños; es un cuadro vivaz y sensible con el fondo discretamente irónico del conflictivo país actual. Fue producido por la Fundación Universidad del Cine, que hace pocos años promovió la interesante *Moebius*.

Luego se presentó *El amor y el espanto*, otra versión de la vida de Jorge Luis Borges, aprovechando un episodio de su mala relación con el peronismo; cuando lo arrancan de su apacible puesto de bibliotecario para nombrarlo inspector municipal de aves, conejos y huevos. El guión es del novelista José Pablo Feinmann. Feinmann fue el guionista de *Últimos días de la víctima* (1982) el excelente filme de Adolfo Aristarain.

El director Juan Carlos Desanzo desarrolló una trama de ficción con *suspense* policiaco. El guión utiliza para ello personajes y acciones de muchos cuentos de Borges, desde *El Aleph* y *La muerte y la brújula* a *Pierre Menard, autor del «Quijote»*. Los lectores de Borges no tendrán inconveniente en seguir sus claves. Pero como reflejo de la vida de Borges, resulta un juego poco persuasivo; «En el decurso de una vida consagrada menos a vivir que a leer... ». Estas vivencias apócrifas no resultan convincentes.

Gallito ciego (Santiago Oves) presentada algo silenciosamente, resulta una sorpresa agradable. Hay que comenzar por explicar el título: un «gallito ciego» es alguien que comete un delito «sin darse cuenta». El protagonista es un chico común que busca trabajo para aliviar su pobreza y conoce a un estafador, amigo de la policía, el doctor Benavídez, que le encarga cobrar un cheque y luego desaparece. Allí comienza la persecución de un policía corrupto y el complejo itinerario de una huida a tres bandas.

El conjunto de los filmes presentados, obviamente, tiene un buen nivel, ya que de una selección se trata. *Contraluz*, de Bebe Kamin (*Los chicos de la guerra*), no desmiente esa premisa, pero no llega a satisfacer lo que prometía como cuadro de una estabilidad burguesa quebrada por una crisis sentimental que lleva a su protagonista a alterar su vida. Y *Tocá para mí* de Rodrigo Furth es una curiosa búsqueda de un padre desconocido a través de la música, con algunos toques fantásticos. Como *opera prima* parece auspiciosa.

Hubo una poco común incursión por la historia en *Cabeza de Tigre*, que cuenta el fusilamiento del ex virrey Liniers en momentos difíciles para la Revolución de Mayo en su lucha por la independencia de España. Un relato interesante pero algo frío.

Animalada, de Sergio Bizzio, cerró la semana con una sorprendente historia que oscila entre el más negro humor negro y el absurdo más hilarante. Los protagonistas son dos aristócratas que viven un matrimonio tan ejemplar como aburrido en su estancia (una finca campestre). Esa plácida relación se altera cuando el estanciero comienza a enamorarse de una oveja.

Dice el director: «Tenía entre manos un guión que era una locura y no quería subrayarlo con la puesta de cámara y de luces, ni con las actuaciones, así que hice una película formalmente clásica. Eso produce un efecto muy raro...». Tal es exactamente lo que sucede: un estilo muy formal y cortés, que aumenta explosivamente el absurdo de las situaciones. Todo un hallazgo para un filme sumamente original.

La muestra se completó con otras exhibiciones en la Casa de América, donde se repitieron algunas películas y se añadieron otras, unas cuantas ya

vistas en la muestra del año 2000. Entre ellas: *El asadito*, de Gustavo Postiglione, otro ensayo muy original. De esta misma añada son *Nueve Reinas*, de Fabian Bielinski, y *Pizza, birra y faso* de Adrián Caetano y Bruno Stagnaro, estrenadas recientemente en Madrid. También pueden recordarse entre los títulos recientes películas como *Esperando al Mesías* (Daniel Burman), *Felicidades* (Lucho Bender) o *La ciénaga*, de Lucrecia Martel, realizada este mismo año. Son algunas sorpresas de este Nuevo y nuevo cine argentino. Y repetimos el «nuevo», para distinguirlo de aquel ya mítico cine de los años sesenta.



August Sander: *Familia obrera (1912)*



August Sander: *Rosy Bársony, actriz de cine (1932)*

Entrevista con Antonio Benítez Rojo

Reina Roffé

—Usted ocupó cargos de relevancia durante la primera etapa de la revolución cubana. Fue director del Centro de Estudios Caribeños de la Casa de las Américas, dirigió la Casa del Teatro del Consejo Nacional de Cultura. Ya en 1959 entró en el primer gobierno revolucionario de Fidel Castro para dirigir el Departamento de Planificación Económica del Ministerio de Trabajo. Era un jerarca castrista. Su mujer también fue, creo, Ministra de Seguridad Social. ¿Qué hizo que usted buscara asilo en Estados Unidos en 1980?

—Pienso que lo mejor es dar algún contexto a esta pregunta. A mediados de 1950 yo estudiaba Ciencias Comerciales en la Universidad de La Habana y, como la gran mayoría de los cubanos, estaba en contra de la dictadura de Fulgencio Batista. Me interesaban mucho la planificación económica y la econometría, es decir, la aplicación de las matemáticas y la estadística a los planes económicos. Estas disciplinas estaban entonces muy en boga. El mundo atravesaba por el período de descolonización que siguió a la Segunda Guerra Mundial y se trataba de acelerar el desarrollo económico de los nuevos países. Mi sueño era contribuir en la medida de mis posibilidades a esta gigantesca tarea. Me alegré mucho al saber que se me había concedido una beca de las Naciones Unidas para estudiar estadísticas de trabajo y de población en los Estados Unidos, estudios necesarios para solicitar trabajo como uno de los técnicos que la Organización Internacional del Trabajo enviaba al Tercer Mundo. Concluidos estos estudios en Washington y en México, me di cuenta, por las noticias que llegaban de Cuba, de que la dictadura de Batista estaba por caer debido a la lucha revolucionaria de Fidel Castro, lucha no sólo apoyada masivamente por el pueblo, sino también por sectores políticos, financieros y empresariales. Así las cosas, decidí regresar a mi país, que sorpresivamente se abría como posible campo de trabajo. Era el año 1958 y, tras unos pocos meses en que trabajé como planificador de inversiones en la Compañía de Teléfonos, al triunfo de la Revolución entré en el Ministerio del Trabajo como director de estadísticas. Allí conocí a mi actual esposa, Hilda Otaño, una joven y hermosa

abogada que llegaría a ser directora –no ministra– de Seguridad Social. Al momento de nuestro matrimonio, ambos apoyábamos la Revolución, pero poco a poco fuimos cayendo en el desencanto. El gobierno de Fidel Castro se apartaba cada vez más del ideal que compartíamos, es decir un gobierno socialista y democrático semejante a los de algunos países de Europa Occidental. La decisión de irnos al extranjero la tomamos de un día para otro. El médico que atendía a nuestra hija Mari nos dijo que si se quedaba en Cuba, moriría dentro de unos meses. Hilda, Mari y Jorge, nuestro hijo de un año, lograron salir del país a través de un programa de la Cruz Roja y la embajada inglesa. Se radicaron en Boston, ya que allí estaba el hospital especializado que atendía casos como los de mi hija. Cuando me despedí de ellos en el aeropuerto, muy lejos estaba de pensar que no los volvería a ver en muchos años.

—¿Por qué no se fue con ellos?

—Para empezar, el programa que he mencionado me excluía, pues sólo se autorizaba a salir a un acompañante, bien el padre o la madre. En segundo lugar, en esos años era dificilísimo salir de Cuba. Para empeorar la cosa, yo ya era un escritor y daba la casualidad de que, a partir de 1968, el país era gobernado bajo una política maoísta llamada «la ofensiva revolucionaria», supuesta condición sociopolítica para producir «el hombre nuevo». Sé que esto ahora suena absolutamente disparatado, pero basta leer los periódicos cubanos de aquella época para comprender el carácter siniestro de esa utopía. En cualquier caso, el odio a los intelectuales se había destapado y el privilegio de viajar que habíamos disfrutado en años anteriores fue cortado radicalmente.

No obstante, había una oportunidad. Los premios literarios de la Unión de Escritores y Artistas consistían en viajes a los países comunistas. Si me ganaba uno de ellos, el de cuentos, pediría un viaje donde el avión hiciera escala en Canadá o en las Azores, y allí me quedaría. Así, me puse a escribir día y noche, desesperadamente, hasta completar un manuscrito que envié al concurso. La obra fue premiada en 1969, pero el viaje me fue denegado. No podría reunirme con mi familia hasta 1980.

—Un accidente (en 1966 debe guardar cama durante cinco meses) desencadena su vocación literaria. Usted mismo dice: «Estaba muy aburrido y comencé a escribir cuentos». ¿La escritura es un instrumento contra el aburrimiento, nace en soledad, se practica contra la soledad?

—En mi caso el escribir fue una vocación despertada en la más temprana niñez. Mi madre tenía que leerme cuentos para que me durmiera, y a los cuatro años, edad en que aprendí a leer, devoraba cuentos de hadas con la misma fruición que si fueran golosinas. Más adelante, mi padre me regaló *El Tesoro de la Juventud*, obra que se vendía mucho en aquella época. Eran veinte tomos, y cada uno de ellos tenía cuentos, resúmenes de libros célebres, anécdotas heroicas, breves artículos ilustrados sobre la historia de la Tierra y de la naturaleza, en fin, un montón de cosas. También recuerdo otras lecturas didácticas, como las *Veladas de la quinta*, de Mme. de Ségur, *El muchacho moderno* y las fábulas de Esopo y La Fontaine. Pero hasta cumplir los diez años mi mayor preferencia eran las obras de Emilio Salgari y Julio Verne; también los cuentos fantásticos de *Kwaidan*, de Lafcadio Hearn. Entonces, en mi décimo cumpleaños, ocurrió algo así como un milagro. Llegó a mi casa una gran caja de madera. Contenía toda la Biblioteca Sopena, docenas y docenas de libros en rústica, impresos a dos columnas, con obras de Hugo, Dickens, Dumas, Bécquer, Tolstoi, Stendhal, Flaubert, Zola, Alarcón, Pérez Galdós y de cuanto autor uno pudiera imaginar, desde Cervantes y Shakespeare hasta Sarmiento, Poe y Cooper. Me llevó años digerir aquel cúmulo de libros, pues dentro de mi tiempo libre tenían que competir con el *base-ball*, los patines y mis largos paseos en bicicleta. Leía por las noches, hasta muy tarde, y me llevaba las novelas al colegio; las forraba con un papel grueso y anaranjado que se vendía entonces para proteger los textos de estudio, y durante muchas semanas burlé la vigilancia de mis maestros. Pero una tarde, en medio de una clase de geografía, leí el pasaje donde uno de mis héroes literarios, d'Artagnan, moría de un tiro errático en el momento de recibir del rey el bastón de mariscal. Empecé a llorar con desconsuelo y, naturalmente, mi argucia quedó descubierta. Como castigo tuve que escribir tres mil líneas diciendo: «No debo leer novelas en clase». De más está decir que mis notas nunca fueron buenas, aunque me las arreglaba para pasar de año. Pero claro, de la literatura nadie vivía en Cuba, de manera que, al terminar el bachillerato, entré en la universidad a estudiar la carrera de mi padrastro, Ciencias Comerciales, muy útil para ganarse la vida en el mundo de los negocios. No obstante, siempre conservé el hábito de la lectura e incluso, en una ocasión, intenté escribir una novela fantástica basada en *El extranjero misterioso* de Mark Twain. Después del accidente, llegó un momento en que los días de estar postrado se me hacían insufribles. Por suerte, un amigo me regaló varios libros publicados por Casa de las Américas. Entre ellos había una antología de cuentos de Cortázar hecha por Antón Arrufat. Me fascinaron tanto, que decidí empezar a escribir cuentos fantásticos valiéndome de lápiz,

papel y una suerte de atril que me colocaba Hilda sobre el cuerpo antes de irse al trabajo. Así, de esta coyuntura que a muchos parecería desfavorable, nació mi primer libro. De ahí en adelante, la escritura se me hizo una necesidad, si bien nada enfermiza. En mis períodos más productivos, disfruto de excelente salud y nada consigue ponerme de mal humor.

—Esos cuentos que usted reúne bajo el título de Tute de reyes *obtienen el premio Casa de la Américas. La crítica asocia estos cuentos con el realismo mágico. ¿Se siente adscripto a esta corriente?*

—Esos cuentos fueron escritos en 1966, y *Cien años de soledad*, la obra que verdaderamente puso de moda esa corriente, fue publicada en 1967. En la época en que empecé a escribir apenas se hablaba de realismo mágico; se hablaba más bien de «literatura fantástica». Después los críticos empezaron a establecer diferencias y a ofrecer definiciones. Pero bien, respondiendo a su pregunta, le puedo decir que sí, que en mis tres primeros libros abunda ese tipo de cuento, aunque no tanto en los siguientes. En cualquier caso, en mis novelas siempre hay alguna que otra zona del texto que podría resultar, si no mágica, al menos inquietante. Por ejemplo, en *Mujer en traje de batalla* está el pasaje que ocurre en el hospital de Smoliensk. Pienso que cualquier intento de abarcar la realidad de una vida o de un suceso debe explorar rincones aún no iluminados por las ciencias.

—Con la publicación de su segundo volumen de relatos, El escudo de hojas secas, *con el que también gana un premio importante en Cuba, el «Luis Felipe Rodríguez» de la Unión Nacional de Escritores y Artistas, se da cuenta de que quiere ser escritor, ya no se siente economista. Es cierto que hay escritores que han sido abogados, médicos, que han ejercido distintas profesiones, pero economistas creo que hubo o hay pocos. ¿Existe algún punto de contacto entre ambas disciplinas, facilitan una suerte de orden para entender ciertos sistemas?*

—Tanto la economía como las matemáticas me han sido muy útiles. A la primera debo la comprensión del área del Caribe, pues fueron razones económicas las que llevaron la plantación esclavista a Cuba y otras Antillas. Sin comprender bien el mecanismo de la expansión mercantilista y la plantación de azúcar, no es posible interpretar cabalmente la literatura y la cultura del Caribe. En cuanto a las matemáticas, debo a su lenguaje las estructuras de varios cuentos, por ejemplo, las de «La tierra y el cielo» y «Luna llena en Le Cap». Pero, sobre todo, gracias a las matemáticas pude partir

de la teoría de Caos para ofrecer en *La isla que se repite* una interpretación novedosa del mundo caribeño.

—*Recuerdo haber tenido alguna vez la edición cubana de* Pedro Páramo *y* El llano en llamas *con un prólogo suyo, creo que se titulaba «Rulfo: duerme y vela». ¿Conoció a Rulfo, lo entrevistó?*

—Sí, en efecto, prologué esa edición de Casa de las Américas. También edité una recopilación de textos sobre Rulfo, publicada en 1969, posiblemente la primera que se hizo. Me llamó la atención entonces el poco material crítico que había sobre su obra. Algunos años más tarde este ninguneo inexplicable cesó, valorándose su obra como una de las más originales de la literatura en español. Me hubiera interesado mucho conocer personalmente a Rulfo, pero cuando aceptó que lo entrevistara ya era muy tarde para mí: fue en los días de mi exilio en Europa y en Estados Unidos. *Pedro Páramo* sigue gustándome mucho; cada vez que la leo descubro minúsculos pasajes que me resultan nuevos. Junto con *Aura*, de Carlos Fuentes, y los cuentos de Felisberto Hernández, Cortázar y Borges, es una lectura obligada en el curso que doy sobre el tema de lo paranormal en la narrativa hispanoamericana.

—*Quizá la repercusión internacional de su obra vino de la mano de lo que se ha dado en llamar su ciclo caribeño, la trilogía que se abre con una novela sobre la conquista del Nuevo Mundo,* El mar de las lentejas *(1984). ¿Cuál es ese mar de fondo que usted quiso mostrar?*

—La idea de la trilogía surgió durante mis últimos años en Cuba. Al principio pensé que serían tres novelas, pero después de escribir la primera me di cuenta de que harían falta veinte o treinta novelas –la obra de un Balzac o un Zola– para ofrecer al lector toda la complejidad del Caribe. Entonces, decidí escribir un libro de ensayos, *La isla que se repite*, y otro de cuentos, *Paso de los Vientos*. Así y todo, sólo conseguí navegar un poco por el Caribe. En realidad, lo caribeño es inalcanzable; es más búsqueda que otra cosa.

—*¿Ese mar caribeño baña por igual todas las costas? ¿Se puede hablar de una identidad común más allá de las diferencias lingüísticas y culturales?*

—El Caribe excede en mucho sus fronteras geográficas. Hay territorios que se encuentran fuera del mar Caribe y que en la práctica suelen considerarse caribeños. Por ejemplo: Barbados, Guyana, Cayena, Surinam, las

Bahamas, las Turcas y Caicos, Veracruz, la Luisiana y una buena parte de Brasil. Así, hay que olvidarse de la geografía y prestar atención a la gran zona socioeconómica y cultural que pudiéramos llamar afroatlántica, periferia que empieza a organizarse en el siglo XV como consecuencia de los viajes portugueses a lo largo de África teniendo como cabeceras europeas primero Lisboa y después Sevilla, que en su momento fueron centros del sistema económico mundial. En realidad, lo que llamamos el «descubrimiento del Nuevo Mundo» no fue más que la continuación de un proceso de expansión europea que empezó por las Madeiras, las Azores, las Cabo Verde y las Canarias, y claro, la costa occidental de África. Estos territorios atlánticos fueron los primeros enclaves de la plantación de azúcar y del tráfico esclavista. Después, en la segunda década del siglo XVI, empiezan a sumarse las Antillas, primero las colonias españolas y bastante más tarde las inglesas, francesas y holandesas. En realidad, al menos a mi juicio, no hay Caribe sin África; es el encuentro de África y Europa en el Nuevo Mundo, donde ya existe el aborigen, lo que funda la identidad caribeña. Las contribuciones de Asia ocurren principalmente a mediados del siglo XIX, bien en colonias donde ya se ha liquidado la esclavitud o bien en las que, como Cuba, el alto costo del esclavo hace pensar en la importación de mano de obra asiática. Naturalmente, hay diferencias lingüísticas y culturales en todos estos territorios. Cuando digo que el Caribe es una isla que se repite me refiero a la repetición de conjuntos de diferencias organizadas por la expansión atlántica, el tráfico de esclavos africanos, la plantación de azúcar y la contratación de trabajadores chinos, indios orientales, javaneses y filipinos.

—En su ensayo La isla que se repite *usted intenta definir la diferencia caribeña. ¿En esa cultura con componentes africanos, europeos y asiáticos que se expresa en la música, en el baile, hay cantes de ida y vuelta?*

—Claro que hay cantes de ida y vuelta. En el Caribe hay de todo. Dentro de los complejos del flamenco y de la rumba cubana hay ejemplos evidentes de esos viajes culturales de ida y vuelta. Incluso la habanera, nacida en Cuba de la danza criolla, es en España donde tiene más arraigo y desarrollo. Pero ahora que hablo de la habanera, es interesante observar que su célula rítmica, conocida como «cinquillo» y también como «ritmo de tango», llega a La Habana procedente de Santiago de Cuba, donde había sido llevada por músicos de la colonia francesa de Saint-Domingue al refugiarse allí los que escapaban de lo que hoy llamamos la Revolución Haitiana. Esos músicos, en su mayoría negros y mulatos procedentes de

las ciudades de El Cabo y Puerto Príncipe, habían introducido ese ritmo africano, al parecer de origen congo, en la contradanza francesa, acriollándola. Pero el asunto no se queda ahí. Un músico de Nueva Orléans, Louis Moreau Gottschalk, viaja a La Habana en 1857 y, al entrar en contacto con Saumell, Cervantes y otros compositores de danzas cubanas, usa el «cinquillo» y una batería de tambores afrocubanos en el estreno de su sinfonía *La Nuit des Tropiques*, repitiendo este ritmo en varias composiciones suyas. De regreso a Nueva Orléans, imprime obras de Espadero y otros músicos cubanos al tiempo que una banda mexicana, que permanece algún tiempo en la ciudad, interpreta un repertorio de habaneras. Todo esto contribuye a que el género empiece a ser conocido en Nueva Orléans, al punto que Jelly Roll Morton usa el «cinquillo» en sus primeros *Ragtimes* y W. C. Handy en los primeros *Blues*, digamos el famoso *St. Louis Blues*. El caso es que este prolífico ritmo también se encuentra en la bomba puertorriqueña, en el beguine de Martinica y en el tanguillo andaluz. En la Argentina lo vemos pasar de la milonga al tango, género que recupera el nombre original del ritmo. Esta breve historia nos da idea del dinamismo de la cultura del Caribe, que alcanza todavía mayor complejidad al incluir elementos asiáticos. En Cuba, por ejemplo, no era infrecuente que en las congas de carnaval el tema estuviera a cargo de la discordante corneta china. Más aún, en la santería cubana existe una deidad china llamada Sanfancón, conocida como el «Changó chino». El culto de Changó, en Guyana, también tiene componentes asiáticos que actúan junto a los de orígenes europeos, africanos e indoamericanos.

—¿Qué es aquello «que se repite incesantemente» de las Antillas, que para usted no son un aglomerado de islas heterogéneas e inconexas, sino una misma isla?

—Lo que se repite incesantemente a lo largo de la historia de la región es el artefacto sincrético o, mejor, supersincrético –como digo en *La isla que se repite*–, pues no hay en el mundo sincretismo cultural más complejo que el que existe en el Caribe. Bien mirado, hay una circularidad en todo esto, un flujo y reflujo, un morir y renacer que hace que me imagine el sistema cultural del Caribe como una nebulosa en espiral, la Vía Láctea, donde las distintas expresiones culturales, como si fueran estrellas, se organizan y desaparecen para regresar en otro brazo de la galaxia, siempre construidas con la misma materia estelar del universo, pero siempre diferentes entre sí.

—La violencia es el gran tema que atraviesa las doce historias de su libro de cuentos Paso de los Vientos. *¿La historia de la violencia es una historia permanente en el Caribe?*

—Hasta ahora ha sido así y no me siento optimista. El Caribe nace de la violencia de la plantación esclavista, del corso y la piratería, de la opresión colonial y de las confrontaciones europeas por controlar parte de la región, situación que incluye a los Estados Unidos y que queda bien representada con la Guerra Hispanoamericana. Su historia, además de la violencia natural de terremotos, erupciones volcánicas y huracanes, está jalonada de violencia social y política, esto es, rebeliones de esclavos, conflictos internos, guerras independentistas, revoluciones y dictaduras de toda suerte. La violencia se repite porque las situaciones económicas, sociales y políticas también se repiten. Y es ahí justamente donde veo el rol carnavalesco de la cultura, es decir, repetirse para conjurar la violencia, que es la razón de ser del carnaval. Así, vamos viendo un mundo que se repite sin experimentar cambios sostenidos en las problemáticas del bienestar social, los derechos humanos, la democracia política, la dependencia económica y otros aspectos negativos. El Caribe ríe, canta y baila, pero llora por dentro. *Paso de los Vientos* era necesario para tocar ese triste aspecto del Caribe. Sin esos cuentos, mi visión del Caribe quedaría incompleta.

—Para Derek Walcott, el Caribe es «blanco y negro a la vez, tierra de conquistadores y esclavos, lo viejo y lo nuevo en un mismo espacio». ¿Cómo lo definiría usted en pocas palabras?

—Sí, convengo con Walcott. Se trata de una paradoja, pero el Caribe es el mundo de las paradojas, ya que por lo general la persona caribeña desea reconciliar las oposiciones que hay a su alrededor: discriminación racial y cultural, opresión política, contradicciones sociales que van desde las de tipo económico hasta las sexuales. Fernando Ortiz, un notable antropólogo cubano, decía que Cuba era «blanquinegra», esto es, *una.* Pero esta paradoja responde a su deseo caribeño de eliminar las tensiones heredadas del autoritario régimen de plantación.

—Su nueva novela, Mujer en traje de batalla, *presenta una identidad alterada por las circunstancias. Se trata de una mujer, Enriqueta Faber, que debe hacerse pasar por hombre. Robert, su primer amor, también oculta su verdadera identidad, oculta que es judío para poder entrar en el ejército. Entre todos los temas que esta novela presenta, ¿poner en jaque la identidad es uno de ellos?*

—Pienso que *Mujer en traje de batalla*, como suele ocurrir con las novelas caribeñas, encierra distintos niveles de lectura. Uno de ellos está compuesto por reflexiones sacadas de mi propia experiencia, de mis observaciones. Entre éstas, figura la que usted menciona. Por mucho que nos disguste afirmarlo, hay que concluir que nadie es como pretende ser. Claro, si pretendemos ser lo que no somos es para obtener ventaja de ello, como son los casos de Enriqueta y de Robert. Por otra parte, nada malo veo en ello. ¿Acaso no usamos desodorante para eliminar el olor natural del sudor?

—Hay muchos escenarios en la novela, muchos países que se recorren. ¿Fue concebida como una suerte de epopeya?

—Sí, así fue como me la imaginé desde el principio. Su estructura, claro, es épica en el sentido de que escapa a las tres consabidas partes que definen la estructura dramática. En cuanto a si es una epopeya, no sé. Para mí es más bien una novela de personajes.

—Esa segunda persona que aparece en el comienzo de la novela, Enriqueta Faber contándose a sí misma su propia vida, ¿es un recurso que podríamos asociar con cierta escondida, última inseguridad de una mujer sumamente audaz para su época, pero que no puede hablar en primera persona, que no puede afianzarse en el yo?

—No, no fue ése su propósito. Ocurre que ese texto, dentro de la trama novelesca, es «real». De modo que debía diferenciarlo del resto, que es una suerte de *flashback*. Eso, sin embargo, no quiere decir que no tuviera dudas sobre mi capacidad de escribir la historia de una mujer en primera persona. Probé hacerlo en tercera, pero el relato no me pareció convincente y decidí agarrar el toro por los cuernos. Después de todo, ya desde la época de mis primeros libros, había escrito cuentos con protagonistas femeninos narrados desde la primera persona, digamos, «Estatuas sepultadas» y «Primer balcón».

—¿Qué prima en esta novela, la necesidad de indagar en la Europa de la conquista napoleónica y el Caribe de las primeras batallas contra la esclavitud o la de indagar en una mujer desenfocada para su época, capaz de abrir un cuerpo, vestirse de hombre, ir a la guerra, amar a hombres como a mujeres?

—Pienso que todas esas cosas a la vez. Siempre vi esta novela como una mina de oro. Dadas sus enormes posibilidades, se prestaba a que tratara dentro de ella no sólo la problemáticas de la libertad individual y de la mujer, sino la de la esclavitud y la discriminación racial y étnica, mis sentimientos antibelicistas, mi interés por el tema histórico, incluso mis ideas sobre lo que debe ser una novela en estos tiempos.

—En su libro hay más ficción que documentalismo histórico. ¿Ganó la ficción o para usted debe ganar siempre la ficción, aunque se trabaje con material histórico y biográfico?

—No estoy tan seguro de que *Mujer en traje de batalla* traicione, en lo fundamental, la vida real de Enriqueta Faber. Naturalmente, me he tomado libertades; tantas, que lo que se sabe de su vida cabe en una página y la novela tiene más de quinientas. En cualquier caso, soy de la opinión de que las biografías, incluso las autobiografías, tienen mucho de ficción. Recordará que Enriqueta reflexiona sobre este punto. En cuanto a mí, me gusta pensar que soy, antes que nada, un narrador, un cuentero que trata de interesar al lector con su relato.

—En esta obra, como usted mismo afirma, confluyen el romance, la picaresca, el relato de guerra, la crónica de viaje, el realismo, el naturalismo, la erótica, la novela jurídica y el relato histórico; incluso considera que entran en juego aspectos de la novela de formación o aprendizaje. Proyecto, por cierto, ambicioso. ¿Es una novela totalizadora?

—Ésa fue mi intención. Verá usted, la historia de la novela puede entenderse como una serie de rupturas estilísticas y temáticas. Al didactismo de la novela neoclásica siguió el sentimentalismo de la novela romántica, que a su vez fue sucedida por las escuelas realista y naturalista. Después vienen las novelas modernistas y vanguardistas, que en Hispanoamérica se llaman «del *boom*», y a continuación aparece la novela del «post-*boom*». Independientemente de estos tipos de novela, está el tema fantástico, que pasa de la corriente gótica a lo que Carpentier llamó «lo real maravilloso» y a lo que hoy llamamos «realismo mágico». No obstante, hoy vivimos en un mundo internacional, inclusivo y posmoderno, en el sentido de la coexistencia de lo diverso. Así, quise hacer de *Mujer en traje de batalla* una novela inclusiva, donde coexistieran técnicas y valores narrativos explorados tanto por los novelistas del pasado como por los del presente.

—¿Enriqueta Faber carece de bovarismo? ¿Cuál es la figura literaria que más se le parece?

—Enriqueta pertenece a la misma raza literaria que la Natacha de *La guerra y la paz*, mujeres que tienen ocasión de vivir en grandes tiempos históricos y que, a pesar de las caídas, logran renacer como el ave fénix. Bien mirado, también tiene semejanzas con la Scarlet O'Hara de *Lo que el viento se llevó.*

—Proliferan hoy en día los autores que prefieren trabajar con personajes femeninos. Resultan más atractivos, dicen, dados los matices y complejidades que ofrecen las mujeres literariamente hablando. ¿Usted qué opina, a qué se debe esta fuerte inclinación? ¿Son más atractivas las mujeres como protagonistas de la ficción o responde a un interés comercial, de mercado?

—Hace muchos años, cuando vi la información sobre Enriqueta Faber en las *Crónicas de Santiago de Cuba*, de Emilio Bacardí, enseguida pensé en la posibilidad de escribir una novela sobre ella. Fue una reacción visceral, desprovista del menor cálculo. Ahora bien, pasado el tiempo, al empezar a diseñar la novela, tomé la decisión de hacer de Enriqueta no sólo un héroe femenino sino uno total, es decir, un ser humano que lucha contra viento y marea para actuar según sus códigos, aunque éstos no coincidan con los de la sociedad de su tiempo. No obstante, como seguro ha visto, en la novela también tomo partido por la lucha de la mujer por alcanzar los mismos derechos que disfrutan los que han nacido hombres. Y eso me parece una causa más que justa.

—Hay cuatro epígrafes en su novela, tres de ellos pertenecen a escritores cubanos ya universales: Alejo Carpentier, Lezama Lima, Cabrera Infante. ¿Es un homenaje a la literatura cubana o una manera de reafirmarse en una identidad personal y literaria?

—El cuarto autor, Leví Marrero, fue el mejor historiador cubano de su tiempo. En realidad, lo que quiero indicar con esas citas es que *Mujer en traje de batalla* es una novela cubana al tiempo que acepto la validez de los textos que cito.

—Usted se va de Cuba más o menos en la misma época que Reinaldo Arenas. En su autobiografía, Antes que anochezca, *Arenas dice: «El des-*

terrado es ese tipo de persona que ha perdido a su amante y busca en cada rostro nuevo el rostro querido y, siempre autoengañándose, piensa que lo ha encontrado». En el exilio, Arenas se siente como un fantasma de sí mismo. ¿Cómo ha sido esta experiencia para usted?

—Ciertamente, no ha sido ésa. El exilio me ha hecho dejar atrás algunos amigos, la manera de ser del pueblo cubano, algunos paisajes, parques, paseos y calles. No obstante, gracias a él he podido reunirme con mi familia, viajar extensamente, profundizar en la investigación del Caribe y ganarme la vida como catedrático de literatura, crítico y escritor, que son las tres direcciones en que más me gusta trabajar.

BIBLIOTECA



August Sander: *Novios campesinos (1911-1914)*

Papiros amorosos*

Después de deslumbrarnos con su anterior libro *Partitura de la cigarra*, Eugenio Montejo (Caracas, 1938) nos entrega un libro de amor. Para este poeta venezolano (cuya obra está entre las más importantes de Hispanoamérica) el amor es una instancia cósmica y los cuerpos, al estrecharse, comparten los vaivenes del planeta. Se trata de una fuerza genésica inscrita en un orden neoplatónico que no es ajena, sin embargo, a la carnalidad y a los raptos del deseo. Y es que Montejo concibe un universo articulado y con sentido rítmico donde la realidad es un enorme alfabeto con signos que piden ser decodificados. Todo tiene un sentido oculto, y este sentido dialoga con el resto del universo. Si el mundo se articula de esta forma, y la naturaleza y los hombres y las galaxias se mueven todos juntos, entonces el amor, como deseo interrogante y signo oscuro, es una fuerza multiplicadora, y el acto sexual es la catapulta hacia los ejes siderales: «Jamás un cuerpo me ha unido tanto a los astros».

* *Editorial Pre-textos, Valencia, 2002.*

Pero no siempre esta forma pitagórica de entender el mundo logra dar cuenta de toda la complejidad del amor. Los cuerpos, desde su desnudez material y táctil, constituyen por sí solos y sin el concurso de las galaxias, el gran lugar del asombro. Además de integrarse a la orquesta del cosmos, los cuerpos ensayan su propia música callada. Y es esta música íntima y secreta la que más nos conmueve.

Papiros amorosos se debate entre estos dos polos: el de la mecánica celeste y el de la pasión terrestre. Para Montejo los cuerpos son, a un tiempo, reflejo del cosmos y reflejo de sí mismos. Deudores de una armonía superior, también existe en ellos una magnitud que no responde a intercambios siderales. Por eso, además de revelar los «ritmos de galaxias remotas» bajo la piel palpable de los cuerpos, Montejo «deletrea por el tacto» y ensaya en cada caricia sobre la piel de la amada el desciframiento de un alfabeto más sensual. De esta forma, la autonomía sensible de los cuerpos, es decir, su deseo, es la evidencia de que la carnalidad es, por sí misma, un universo fascinante y complejo.

El deseo lo es todo. Sin deseo, los cuerpos pasan a nuestro lado como sombras. Sin embargo, el deseo nos premia o nos fulmina. Montejo concibe los cuerpos deseosos con hondo dramatismo y reflexiona acerca de la naturaleza de la entre-

ga. Dos cuerpos estrechados pueden estar más lejos que nunca, o también pueden irse a pique y zozobrar juntos en medio de la noche. Un cuerpo en nuestras manos no es garantía de nada, parece decirnos el poeta venezolano. Incluso, dos cuerpos a veces son más de dos: «Cuántas veces, a tientas, en la noche / sueñan dos cuerpos fundirse en uno solo / sin saber que al final son tres o cuatro». Terrible y dulce juego donde la imaginación de los amantes integra a otros participantes que la memoria y el deseo no logran rechazar. Por eso el cuerpo parece llevar una vida autónoma y se desprende muchas veces de quien lo habita. Se escapa, se adelanta, y apenas podemos prever sus desenlaces. Está y no está, a pesar de su contundencia: «lo palpo aquí conmigo y anda lejos / por otra senda inalcanzable».

El amor es, antes que nada, una celebración y una fiesta. El amor no puede cantarse sin el concurso de las exhalaciones y los gemidos. La fruición del tacto, los besos emocionados y los «trémulos senos» abundan en este libro. Sin frenesí ni estallidos, sin bombásticos orgasmos, el placer amoroso es recreado por Montejo con entusiasmo cordial y pasión fina. Pero sabemos que el amor es una moneda que gira en el aire. Y para Montejo siempre estarán detrás de él, como una amenaza, la melancolía y la ausencia: «Su amor no me acompaña en esta sombra / y era mi única lámpara».

Papiros amorosos no es un libro triste. Tampoco es un tratado acerca del amor y no pretende revelar su sentido último. Es una exploración emocionada sobre la condición inestable y precaria de los amantes, y un canto a esa experiencia que siempre es una promesa y, quizás, nuestra única esperanza:

Todo el furor, el polvo y la derrota
Con un amor, un solo amor, pronto se salvan
Un solo amor puede salvarlo todo.

Entre el orden cósmico y el orden terrestre, entre la armonía de un universo repleto de correspondencias, y la experiencia semirrota, transitoria e irregular del amor, *Papiros amorosos* se sumerge y a veces se extravía. Cuando atiende a la emoción y los apetitos de dos cuerpos y sabe ver la amenaza que los circunda, *Papiros amorosos* es un buen libro. Pero cuando se eleva hacia lejanas esferas para escuchar el tic-tic de los planetas en el vientre de los amantes, entonces el libro toma distancia y se nos pierde de vista.

Gustavo Valle

La Ilustración a examen*

Gracias a las aportaciones realizadas por la investigación histórica en las últimas décadas, el profesor Munck ha podido trazar, por primera vez, una «historia social» de la Ilustración, vista a escala europea. Hasta hace muy poco, esta historia se había escrito como la de un reducido círculo de intelectuales y de miembros de una élite adinerada o, en los diversos contextos nacionales, como la de los dirigentes de un supuesto «despotismo ilustrado».

Munck rompe con esta tradición al decidir investigar hasta qué punto el fenómeno de la Ilustración cambió también la vida del conjunto de los ciudadanos, y para ello estudia la forma en que las nuevas ideas llegaban al público, a través de la multiplicación de los libros y los panfletos, de la expansión de la prensa, de la difusión del arte en los salones públicos, de la popularización de los grabados, de la creación de sociedades de debate, etc. Las ideas difundidas por estos medios contribuyeron a minar en las mentes las viejas certezas, a criticar la actuación de los gobernantes, a modificar la relación entre el Estado y el ciudadano y a difundir ideas de reforma social.

Este libro parte de la convicción de que los cambios en las creencias y comportamientos dieciochescos se pueden estudiar al menos con igual provecho desde la perspectiva de las personas más corrientes: las que leían periódicos, acudían a los cafés o sociedades, participaban en los espectáculos populares, se interesaban por los temas sociales de actualidad o, sencillamente, paseaban por la ciudad con mentalidad abierta.

La interpretación que Munck ofrece se apoya en dos ideas ya expuestas por Montesquieu. Una nos recuerda que los fundamentos de la razón debían ser aplicados en toda Europa y Norteamérica, independientemente de las fronteras nacionales. La segunda idea apunta a que la Ilustración no fue un mero pasatiempo de la élite intelectual, sino que afectó a todas las clases sociales y supuso un proceso real de emancipación de los valores y creencias heredados.

El presente trabajo centra una importante parte de su investigación en lo que considera que es el «epicentro de la Ilustración»: Francia (sin la cual no podría tener sentido ningún estudio de esta época), Inglaterra y Escocia (que lideraron

* *Thomas Munck,* Historia Social de la Ilustración, *Crítica, Barcelona, 340 pp.; Luis Miguel Enciso,* La Europa del siglo XVIII, *Península, Barcelona, 843 pp.; Manuel Fernández Álvarez,* Jovellanos, el Patriota, *Espasa, Madrid, 300 pp.*

el camino de la liberalización y algún otro importante cambio social), y algunas zonas significativas de la Europa protestante (especialmente, el norte de las tierras de lengua alemana).

El propósito fundamental de este libro es, por tanto, intentar observar el siglo de las «Luces» desde una perspectiva social mucho más inclusiva que la que ha sido la pauta hasta hoy.

Thomas Munck coincide con Luis Miguel Enciso en entender ambos la Ilustración como una actitud, más que como un sistema de ideas. Uno y otro participan de la misma interpretación kantiana; la Ilustración como propósito de emancipación mediante el conocimiento crítico que exige cierta determinación. Sin embargo, sus libros son de carácter muy distinto. El de Enciso es una historia general, en materias y países, del XVIII europeo. Es, sobre todo, un texto recapitulador, de especial interés para estudiantes.

El profesor Enciso es catedrático de historia moderna de la Universidad Complutense de Madrid y como investigador se ha ocupado fundamentalmente de la época de la Ilustración. De las cinco partes que forman el amplio estudio que comentamos, una de ellas la dedica en exclusiva a este tema, insistiendo en la idea de que la Ilustración, en caso de que se defina, sólo puede ser vista como un modo de proceder, sin que ello se identifique con una metodología dogmática que se eleve sobre el propio proceso a analizar, cuestionar, criticar. Se trata, pues, de un «mecanismo» a través del cual se constituye la razón frente a cualquier tipo de dogmatismo.

«A mi modo de ver –añade–, la Ilustración se entiende mejor si se la considera no como un sistema de ideas, y menos como una ideología, sino como una actitud capaz de transformar al hombre y al mundo que le rodea». El fundamento de tal actitud se encuentra en definiciones de época, como el *sapere aude* kantiano, el *osez penser* volteriano o el «propio entendimiento» de Feijoo, y se expresa, sobre todo, a través de tres postulados: la fe en la capacidad creativa y transfiguradora de los saberes, el respeto crítico –y, a veces, el ataque– a la fe cristiana y el afán de reformas. Es una actitud global que envuelve una concepción de la vida cuyo centro es el hombre, independizado de las tutelas sociales, políticas y religiosas tradicionales, y poseído de una fe en sus propios medios, razón y ciencia, que le permiten resolver los problemas de la existencia y dominar la naturaleza, lo que se concreta en un humanismo optimista y progresivo.

La Ilustración, según Enciso, se resumiría en cuatro puntos esenciales: 1) la aceptación de la investigación científica y de sus resultados, aun a riesgo de chocar con las opiniones corrientes; 2) la lucha contra

la superstición y los prejuicios, en especial, los que conducen a cualquier forma de opresión o injusticia; 3) la reconstrucción y reexamen crítico de todas las creencias básicas, y 4) el interés por las obras de reforma económica y social.

Y a propósito de estos cuatro postulados traemos a nuestras páginas la reciente reedición del sugestivo trabajo de Manuel Fernández Álvarez sobre Jovellanos, prototipo del ilustrado español: magistrado recto, político honesto, humanista entusiasta, educador insigne, patriota excelso, estoico ante la adversidad, el atropello y la muerte. Un incansable luchador por la libertad y por la grandeza de su pueblo.

Con su biografía, Fernández Álvarez consigue que los lectores vivan y mueran un poco con el personaje biografiado: su niñez, sus años de formación, sus funciones de magistrado sevillano, su amor imposible. A continuación, el joven Jovellanos asciende en una brillante carrera cortesana, ingresa en todas las Reales Academias, pronuncia el *Elogio* del buen rey Carlos III, escribe el *Informe sobre la Ley Agraria* y por ser leal con sus amigos y defenderlos frente a la opresión va a parar al destierro. Seguidamente se esfuerza por hacer más próspera su patria chica, volcando todos sus anhelos en mejorar la educación de la juventud, a través de un centro piloto como el Instituto Asturiano. Jovellanos conoce por dentro lo que es el poder bajo el Antiguo Régimen, saborea lo amargo de la persecución, para acabar en la prisión sin proceso de los años de Bellver. Recibe la libertad en una España sacudida por la más atroz de las guerras, hace de tripas corazón para ayudar al país desde el puesto de máxima responsabilidad y, por fin, busca el retiro en Asturias, el rincón perdido de sus antepasados, para tener que huir apresuradamente con la muerte ya en el corazón.

Jovellanos fue un humanista ilustrado, pero abierto también a las nuevas ciencias experimentales, porque sabía que de ellas dependían el progreso y el bienestar de su pueblo. En política fue un estadista honesto de corte liberal, «en cuanto que trató de buscar una salida lúcida al despotismo ilustrado en el que se había formado» –comenta Fernández Álvarez–. ¿Cuál era su *idearium* político? Desde luego no era un revolucionario, pero sí un partidario de que los pueblos fuesen gobernados por una Constitución, al modo de la francesa de 1791. Estaba muy pendiente de la política que se iba fraguando en Cádiz, con la esperanza de que llegara a imponerse en España un sistema bicameral, como en Inglaterra o en Norteamérica, que pudiera evitar los radicalismos del poder legislativo. Lo esperaba todo de las Cortes; unas Cortes que él promovería, aunque no tendría vida para verlas terminadas, las famosas de Cádiz que otor-

garían la Constitución de 1812, cuando hacía un año que Jovellanos había fallecido.

Otra faceta importante que el autor destaca en su biografía es que su personaje fue un cristiano sincero, en la línea de los jansenistas españoles, firmes en sus creencias y ciñendo a ellas sus actos, pero con tolerancia hacia los demás.

Munck, Enciso y Fernández Álvarez nos ofrecen tres importantes lecturas para ahondar y reflexionar un poco más en el complejo y rico mundo de la Ilustración.

Isabel de Armas

Luis Cernuda en México, en España

La lectura –relectura en buena parte, si tengo en cuenta la primera edición (1981)– de *Luis Cernuda en México*[1] parece ir confirmando que el lugar de la obra del gran poeta sevillano cada día cuenta con una comprensión más honda y exacta. Esto lo confirman muchos de los textos acogidos en el catálogo, también coordinado por Valender, que la Residencia de Estudiantes ha editado con motivo de la exposición sobre el autor de *La realidad y el deseo*. No obstante, aún se echan de menos ensayos verdaderamente interesados sobre su obra. Me explico: no sólo que traten de ver lo que hay en esos poemas sino lo que hay vivo en el lector de eso que hay en los poemas. Además, la poesía de Cernuda tiene un acento crítico, indisociable de su lírica, pero parangonable, en la medida en que es el mismo mundo moral que observamos en su obra en prosa. No comprenderemos rectamente la dimensión poética sin entender la crítica, y viceversa.

Por otro lado: ¿hasta cuándo debemos esperar la biografía de Cernuda? La reciente y amplia cronología llevada a cabo por Valender muestra un excelente guión que la obra del poeta, los testimonios y las correspondencias existentes podrían ampliar hasta constituir un vasto retrato de nuestro autor. Sólo se necesita a un estudioso con imaginación, porque sin imaginación no hay biografía, sólo documento. Sin duda, si la amplia correspondencia que Cernuda mantuvo con Octavio Paz, desde 1938 a 1963, estuviera a disposición de los lectores o de los estudiosos, dicha biografía sería más completa. Fue el mismo Paz, en un ensayo inaugural, quien afirmó que los poetas no tienen biografía, que su obra

[1] *James Valender (Recopilador),* Luis Cernuda en México, *Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2002.*

es su biografía. Esto, más que una verdad literal, es una sugerencia: la obra poética de Cernuda, desde la primera manera más directa al enmascaramiento dramático y a la confesión final de buena parte de *Desolación de la Quimera*, encarna las vicisitudes de una persona.

Aunque la poesía de Cernuda, desde el ensayo de Paz, «La palabra edificante», publicado en julio de 1964 en México, ha logrado una cierta restitución, su crítica literaria sigue siendo marginal, o dicho de otro modo: en su dimensión crítica Cernuda continúa siendo un escritor irreductible, más allá de que se esté de acuerdo o no con él en ciertos puntos. Cernuda recordó la aseveración de Coleridge en la que afirma que cada autor, cuanto más grande y original sea, «tiene la tarea de crear el gusto mediante el cual se le puede apreciar». Cernuda es de este tipo de autores cuya aparición supone una extrañeza y cuya lectura acaba transformando la tradición de su lengua. Gracias al poeta Cernuda, nuestro romanticismo ya no es el mismo porque su obra poética, tan incardinada en ciertos momentos con la tradición romántica fuerte (la alemana e inglesa, parte de la francesa) pone en evidencia las limitaciones de nuestro pobre romanticismo, a pesar de la figura mayor de Gustavo Adolfo Bécquer. Cuando digo que la dimensión crítica de Cernuda no ha sido asimilada aún suficientemente, no sugiero que haya que asumir su incomprensión de Rubén Darío, por ejemplo, al que dedicó un ensayo en el que los errores se alían a los prejuicios que Cernuda no supo neutralizar, sino que indico que su labor de revisión de gran parte de la poesía española del primer tercio de siglo, no ha tenido aún, salvo algunas excepciones, una lectura adecuada. Es admirable, a este respecto, el ensayo de Ernesto Mejía Sánchez, «Rubén Darío, poeta del siglo XX» leído en Oxford en 1961 pero no publicado hasta 1966, integrado en esta recopilación de Valender. Creo que uno de los rasgos radicales de la crítica de Cernuda, y que la vuelven difícil de ser entendida por la acríticas canonizaciones de nuestros estudiosos, y empleo el término canonizar como sinónimo de santificar, es que su visión de este o aquel poeta tenía una fuerte influencia de lo que a él le interesaba. Esta dimensión subjetiva, sin la cual no hay crítica, supone una limitación, pero sobre todo, cuando opera con talento, puede llegar a ser realmente creativa. Aunque asistido en su etapa madura por T. S. Eliot, Cernuda es un poeta que se atreve a pensar por sí mismo. Fue así desde sus inicios literarios, pero desafortunadamente, el grueso de su obra crítica fue escrito después de los cincuenta años, interrumpiéndose rápidamente por su muerte. Si hubiera sido más amplia, quizás habría podido influir en mayor medida en nuestros gustos y criterios literarios. Aunque quizás esta afirmación sea excesivamente optimista.

El ensayo de James Valender «Luis Cernuda ante la poesía española peninsular (1957-1962)», donde vemos, desde los hechos, muchos de los motivos del poemario *Desolación de la Quimera* (1962), nos informa del silencio casi unánime que una obra como *Estudios sobre poesía española contemporánea* (1957) obtuvo como respuesta. Tal síntoma es bien elocuente de hasta qué punto esa sociedad literaria no podía asumir los juicios de Cernuda, muchos de ellos arriesgados, sin duda, pero no desdeñables. Es cierto que dos años antes, los poetas del grupo *Cántico* (Ricardo Molina, Pablo García Baena, Juan Bernier y otros) le habían tributado un generoso homenaje, pero Valender señala con acierto sus limitaciones: «Lo que admiraban en Cernuda no era, desde luego, su trayectoria (muy poco ortodoxa, en todo caso) como poeta civil, sino más bien su papel como continuador de una larga trayectoria de poesía andaluza en que cierto espíritu indolente, imbuido de paganismo, convivía con un dominio en cierto modo 'clásico' de los recursos formales». La conclusión de Valender es tan dura como la que pudo hacer Juan Goytisolo en *El furgón de cola* (1967): «Por desgracia, los duros versos de Cernuda en contra de las «Supervivencias tribales en el medio literario español», siguen tan vigentes hoy como cuando los escribió». La frase es fuerte y yo la suscribiría con gusto si la ampliáramos diciendo que no todo es tribu en nuestro panorama, y que las voces aisladas pueden oírse, siempre que muchos de nuestros hispanistas, y quien quiera oír, dude un poco de lo que dictan las tribus. Pero habría que decir algo más: muchas de esas tribus a las que se refiere Valender sobreviven gracias a su capacidad de enmascaramiento, que les permite, como estamos viendo en los homenajes que este año se brindan a Luis Cernuda, elogiar a un poeta y a un crítico ajeno, cuando no opuesto en muchas ocasiones a ellos. Ajeno no porque, como se ha dicho, su moral sea otra, una moral de la disidencia o de la excepcionalidad, sino porque sus actitudes poéticas y críticas participan de criterios y maneras que han encontrado, por diversas y complejas razones, oídos sordos entre muchos de nosotros. Los que exaltan a Cernuda pero denuestan de Valente y toman sólo de Gil de Biedma su aspecto más chatamente realista, no han entendido nada. Es fácil observar que tanto Valente como Gil de Biedma fueron buenos lectores de la misma tradición inglesa y francesa que deslumbró a Cernuda. Pero los fastos a los que me refería sirven a veces para volver a enterrar la dimensión provocadora, apropiándose del aspecto exterior, institucional de un escritor. Habría que repetir con Cernuda los versos que dedica a Lorca en *Desolación de la Quimera*:

La apropiación de ti, que nada suyo
Fuiste o quisiste ser mientras vivías,
Es lo que despierta mi extrañeza.

En este aspecto reivindicativo, creo que el ensayo de Salvador Elizondo, «Cernuda y la poesía inglesa», viene a responder a una afirmación demasiado tajante de Gabriel Zaid en su artículo «Cernuda crítico» también recogido en este volumen. La frase de Zaid es la siguiente: «*Pensamiento poético en la lírica inglesa* es un libro decoroso y aburrido, dentro de la mejor tradición académica». No es que Zaid desdeñe a Cernuda como crítico, aunque señala, un poco a diferencia de lo que señalo, que «Lo mejor de la crítica de Cernuda está en su poesía». La consideración del novelista y ensayista Salvador Elizondo, buen conocedor de la literatura de lengua inglesa, es múltiple. Reconoce en este libro algo que Zaid también cree de los ensayos de Cernuda contenidos en *Poesía y literatura*, que «viene a ser, después de todo, la meditación de un poeta acerca del oficio de poeta y no sólo acerca de una poesía determinada»; pero además de esto hace valoraciones que se habrán de tener en cuenta: destacar que en el siglo XX (Elizondo publica este artículo en 1964), de los testimonios sobre Swinburne, sólo un pequeño ensayo de T. S. Eliot, los ensayos de Mario Praz sobre la decadencia en el romanticismo y el ensayo de Cernuda tienen vigencia. También menciona lo sorprendente de que un poeta español estuviera al tanto de la obra de Manley Hopkins y que supiera acercarse a ella con competencia. Si introducimos el libro de Cernuda en la tradición crítica inglesa, su valor sin duda disminuye, sin que pueda desaparecer, tanto por la calidad de muchas de sus observaciones como porque está escrito por un poeta lúcido. Pero dentro de la historia de nuestra crítica, es una obra notable que merece reeditarse, como sus otros dos volúmenes de ensayos, individualmente. Hay que rescatar a Luis Cernuda de las obras completas, necesarias pero, al mismo tiempo, disuasorias.

Por último, una nota marginal. Es curioso, que de los textos recogidos en este volumen los más antiguos sean uno de José Luis Martínez, de 1941, y otro de Tomás Segovia (1959), éste un pequeño ensayo notable, valiente, como lo hubiera escrito el mismo Cernuda pero quizás no le habría gustado leer sobre sí. El resto de los trabajos, salvo algunos textos de Paz que no han sido recogidos en este volumen, por razones ajenas al recopilador y a la casa editora, son posteriores a 1962. Es decir, la recepción que cuenta de la obra de Luis Cernuda fue muy tardía y casi coincide con la de su desaparición como persona. Este *Luis Cernuda en México*, siquiera sea parcialmente, nos ayuda a verlo reaparecer.

Juan Malpartida

América en los libros

Europa e Iberoamérica, *Eduardo Cuenca García, Síntesis, Madrid, 2002, 221 pp.*

Eduardo Cuenca García es catedrático de organización económica internacional en la Universidad de Granada. Concebida como un análisis de las relaciones económicas entre Europa e Iberoamérica, la monografía que ahora presenta recorre varios campos temáticos, acumulando reflexiones y documentación que no sólo serán de utilidad para el estudioso. Los problemas sociales que suscita ese vínculo financiero transoceánico inquietan igualmente a todo lector interesado por la actualidad, y este informe, en un intento por deshilvanar lo complejo y hacerlo asequible al profano, despliega un registro muy nutrido y revelador, que bien puede servir de atlas a pesar de su divisa universitaria. En otros términos, esta clave divulgativa sirve para clarificar conceptos que deben ser conocidos antes de someterlos a juicio en la arena de lo noticioso. De ahí que la cartografía del profesor Cuenca acierte a reforzar opiniones desde una cabal comprensión de la marea económica y financiera, sin necesidad de esos requiebros demagógicos que no suelen excluir los medios masivos.

Toda esta línea de estudio se abre camino a través de los puentes –frágiles y ondulados– que enlazan mercantilmente Europa e Iberoamérica. A tal efecto, el analista sondea tres modelos de integración: la Unión Europea, la Asociación Europea de Libre Comercio (EFTA) y el Comité de Ayuda Mutua Económica (CAME). Oportunamente, este primer trayecto se inicia en el periodo anterior a la adhesión de España a la UE y concluye en los puntos suspensivos que se abren con la probable entrada de socios del Este. A continuación, la obra enfatiza la integración económica en los países iberoamericanos, concebida con resultados tan divergentes como la Asociación Latinoamericana de Libre Comercio (ALALC) y la Asociación Latinoamericana de Integración. En lo que concierne a los acuerdos regionales, el repaso continúa con el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (NAFTA-TLC), el Mercado Común Centroamericano (MCCA) y el Grupo Andino. A propósito del Mercado Común del Sur (MERCOSUR), las páginas de Cuenca mencionan sus orígenes y progresos, su perfil y disposición, al tiempo que diagnostican sus patologías. Con todo, hay que decir que esos problemas encajan en diversos párrafos de la obra, y en especial, adquieren

nuevo sentido al abordar el autor los antecedentes y consecuencias del comercio entre ambas orillas.

Otra variación sobre el tema es la que alude a las inversiones y ayudas europeas, enfiladas en un horizonte ideal y convergente. En la evidencia de ello, sobresalen las relaciones de la UE con Mercosur, los acuerdos de aquélla con México y Cuba, y con matices más señalados, el diálogo económico entre España e Iberoamérica. Se configura así un modelo asimétrico, heterógeneo, que sirve al autor para insistir en una premisa elemental pero nunca ociosa, y es que los procesos de integración en Iberoamérica debieran ir ligados a pronósticos de crecimiento y desarrollo de los países integrantes de cada proyecto. Dicho de otro modo, éstas son las bondades de un plan contable. De lo contrario, como bien subraya Eduardo Cuenca, esos mismos países quedarán en manos del voluntarismo propio de los líderes políticos o económicos, y en ese gesto, sometidos a los riesgos de una circunstancia mermada de criterio y proyección. No por azar precisamente.

América hispana, 1492-1598, *José María González Ochoa, Acento Editorial, 2001, 140 pp.*

González Ochoa, escritor, periodista y profesor de historia de América Latina en la Universidad Juan Carlos I de Madrid, exhuma en los distintos niveles de este volumen los avatares de la Conquista. Ya desde las primeras páginas, el autor deja clara la naturaleza ibérica y renacentista del proceso, dejando a un lado la aventura del fiero Leif Eriksson en la punta oeste de Terranova. Puesto a aclarar el panorama, González Ochoa añade en su cuaderno que el descubrimiento no fue un hecho circunstancial o azaroso –como bien pudo serlo la navegación del escandinavo–, sino el remate histórico de un proceso que tan sólo pudo darse en el momento en que la conquista, la colonización y la evangelización eran posibles para España. El resto, incluida la alcurnia vikinga del primer viaje, es cosa más propia de bastidores literarios. Con razón opina el historiador que distinguir a Eriksson de Colón es como situar el hacha frente a la carta náutica. La desmesura americana, huelga insistir en ello, fue un brioso esquema del Renacimiento. Un esquema trazado en el nuevo florecer de la ciencia, la técnica y el comercio, y organizado por el cauce de una convicción y un arrojo igualmente desmesurados.

Aunque breve, la aproximación de Ochoa tiene interés y cumple su propósito informativo. Examina, entre otras cosas, el linaje cultural de los pueblos precolombinos y sus incursiones por el territorio de la historia, ya en liza con un conquistador extranjero. Más adelante, al relatar el

proceso de descubrimiento y colonización, el autor infiltra a Colón y a los sucesores de éste entre los personajes de un poderoso drama que convocó a distintas etnias y a distintas lenguas, y que dio lugar a un mundo nuevo, cristianizado y dentro del espíritu de la época. Asunto, por otra parte, que también fija un victimario, pues esta llegada a litorales ajenos por parte de los españoles significó asimismo la desestructuración demográfica, económica e ideológica de las sociedades indígenas. Por recalcar la originalidad y dramatismo de ese embate cultural que engendró la idea de América, el ensayista describe la colonización como un vértice que no es definitivo. Y así, rechazando un desenlace discreto, inspecciona esta encrucijada y la considera «un largo proceso de reintegración económica, política, social y religiosa, cuyas formas diferentes –hispanización, sincretismo, resistencia, indigenismo...– siguen siendo las líneas maestras que hoy marcan las sociedades latinoamericanas».

Diccionario de símbolos y personajes en *Paradiso* y *Oppiano Licario* de José Lezama Lima, *Maximino Cacheiro Varela (dir.), Servicio de Publicaciones de la Universidad de Vigo, 2001, 235 pp.*

Como ya preludia su índice, este volumen acarrea una generosa colección de entradas en torno al barroco lezamiano, fijando un repertorio a través del cual podemos inspeccionar las hechuras literarias del escritor, la onda fluyente de su discurso y las estrategias simbólicas que, sobre el mismo caleidoscopio, acierta a distinguir una mirada porosa. En edición de Maximino Cacheiro, este glosario tiene presencia crítica destacable gracias a la frecuente cita de los principales estudios sobre Lezama, entrecomillados con la oportunidad que sugiere una estructura como ésta, donde el orden alfabético bajo el que ella se inserta admite otro tipo de fracciones para delimitar el campo. Así, la entrega está dividida en cuatro apartados principales, que a su vez abarcan distintos pormenores alegóricos y caracterológicos. Ensayando esta congruencia, los símbolos de carácter general y su consiguiente sistema poético sirven de argumento a los dos primeros capítulos. El tercero propone una taxonomía simbólica de la fauna y la flora en las dos obras –*Paradiso* y *Oppiano Licario*– que centran el interés de los autores. Y un parecido trato merecen los escenarios geográficos en el siguiente itinerario, al que se añade, a modo de conclusión, un recuento ordenado de personajes.

A pesar de su aparente rigidez, esta noción de orden no escatima el contrabando y los regateos. El de Lezama no es un mundo determinista o

simple, ni vencido por las inercias de la historia. Además de esbozar más de un signo indescrifable, dicho mundo carece de axiomas y enunciados imperativos, y un examen de rutina difícilmente podría encastrar sus líneas de derivación –su red conceptual– en un molde tan tenaz como un diccionario al uso. Quizá por todo ello, el equipo regido por Cacheiro se ha visto animado a discernir otras variedades de coherencia para calibrar su fuerza germinativa, apuntalando el detalle fulgurante, *artizado*, donde se refleja esa dimensión última del hombre que el cubano denominó *lo otro sagrado*, es decir, la posibilidad en la infinitud. Sobre ese fondo, vale decir que el libro comentado en estas líneas es una herramienta útil para el estudioso y también conveniente para todo lector que desee aproximarse a la medida íntima de Lezama.

Los últimos esclavos de Cuba. Los niños cautivos de la goleta *Batans*, *Arturo Arnalte, Alianza Editorial, Madrid, 2001, 198 pp.*

A veces, un libro novedoso introduce la sospecha de una carencia bibliográfica. En el caso de la monografía de Arnalte, el tema de la esclavitud en Cuba logra oponerse a un designio que lo ha ocultado silenciosamente, como un asunto comprometedor que es preferible no mencionar. Tan leve asistencia a un repertorio tan sensible es explicada por el autor en términos muy claros. Si bien fue abolido en 1820, el tráfico esclavista hacia puertos cubanos fue un pecado favorable a la organización del mercado azucarero, y esa es la razón de que la penitencia –legal, social y aun eclesiástica– fuera tan liviana. Sin hostilidad manifiesta, la institución de la esclavitud se prolongó en Cuba hasta 1886. Lo tardío de la fecha decide que tan desdichada actividad fuese abolida casi en último lugar por el mismo país que la inauguró (sólo Brasil lo hizo más tarde: retrasó la abolición hasta 1888). Sin embargo, pese a las dimensiones del fenómeno, en los archivos españoles no contamos con gran número de testimonios. Tanto escasean las líneas que los estudiosos han consagrado al recuerdo de esa diáspora, que el volumen de Arnalte supone una novedad, aún más grata por lo competente de su pesquisa.

En el texto se combinan la nota concluyente, bien documentada, y el relato, por lo común generoso en emociones, consecuencias imprevistas y sabor de época. En estas condiciones, no extraña que los rasgos particularmente salientes guarden correspondencia con el proceso que interesa al historiador, cuya anécdota principal bien pudiera ser el bosque-

jo preliminar de una novela. Reconstruyendo la historia a la medida de un buen melodrama, lo que narra es el desembarco del bergantín-goleta *Batans*, que en 1854 introdujo en Cuba alrededor de setecientos esclavos africanos, en su mayor parte niños. Atento al sumario judicial que custodia el Archivo Histórico Nacional de Madrid, Arnalte detalla las posibilidades legales promovidas por el capitán general Pezuela, enemigo declarado de la trata clandestina, y narra con agilidad periodística los esfuerzos de un juez admirable, Joaquín Ibáñez de Sarabia.

Quien fuera Alcalde Mayor Segundo de Camagüey –llamado entonces Puerto Príncipe–, el citado Ibáñez de Sarabia, alentó la búsqueda y encarcelamiento de los negreros del *Batans* durante el otoño de 1854. A la infamia del esclavismo, cabe oponer la identidad de este bienhechor, y de ese modo encontrar en él un ejemplo atípico de tenacidad frente a la oligarquía cubana del XIX. Arnalte no lo ignora y registra su labor con minucioso detalle.

La conquista intelectual del Perú. El Colegio Jesuita de San Pablo, 1568-1767, *Luis Martín, Editorial Casiopea, Barcelona, 2001, 223 pp.*

La trayectoria docente e intelectual del profesor sevillano Luis Martín adquirió un sesgo americano desde sus comienzos. En 1966 se doctoró en historia en la Universidad de Columbia de Nueva York, bajo la guía del hispanista Lewis Hanke, y luego ocupó durante veinticinco años la cátedra de historia del imperio español en la Universidad SMU de Dallas, donde redactó buena parte de su obra. El rasgo más transparente de esta última es una gran curiosidad por el Perú precolombino y virreinal, moldeada en títulos como *Las hijas de los conquistadores*, *Scholars and Schools in Colonial Peru* y *The Kingdom of Sun.* También consigna esta propensión *The Intellectual Conquest of Peru*, un volumen que ya editó Fordham University Press en 1968, y que ahora nos llega en una excelente versión española.

En pleno empuje de la Colonia y con el ideario renacentista al fondo, no resulta difícil imaginar el proyecto descrito por Martín: un colegio jesuita –el de San Pablo de Lima– que perduró hasta la expulsión de la orden en 1767. Venero de las demas instituciones jesuitas de la América hispana, fue éste el centro administrativo de la orden y un núcleo preferente e iniciatorio para la colonización intelectual del virreinato. No en vano, su escuela de humanidades formó a los jóvenes más destacados de la sociedad limeña, quienes, por cierto, pudieron acceder a la mejor biblioteca del continente y a un

laboratorio de ciencias cuya novedad se hizo célebre.

Para buscar a cada figura una casilla, el autor recorre las instalaciones y aledaños de San Pablo y nos detalla uno a uno sus prodigios, desde esa farmacia que fue centro de investigación terapéutica, hasta las colecciones de libros, dueñas de un humanismo que la orden procuró difundir sin desmedro de la eficacia pedagógica, convergiendo ambos propósitos en ese microcosmos limeño, tan refinado y tan plural. Nada cuesta comprender las bondades del centro. Incluso destaca el historiador que los jesuitas intentaron soslayar cualquier tipo de segregación por motivos económicos. Por ello hicieron gratuita la enseñanza de las humanidades y evitaron la imposición a los estudiantes de gasto alguno por las actividades extraescolares. Incluso trataron de evitar prejuicios raciales, según queda demostrado en un documento enviado a Roma en 1570, en uno de cuyos párrafos se comenta el mérito de varios alumnos indios que habían intervenido en una representación escolar.

Sólo la apertura en 1618 de una escuela jesuita para los niños de la nobleza indígena clausuró esa línea de integración, avanzada y muy provechosa, que con tal eficacia siguieron los rectores de San Pablo. Más tarde, al publicar el decreto que proscribía a los miembros de la orden, la autoridad puso fin a esta magnífica institución educativa, tan hondamente afincada en la historia virreinal como el absolutismo que cerró sus puertas.

El canto del quetzal. Reflexiones sobre la literatura latinoamericana, *Ángel Núñez, prólogo de Antonio Candido, Corregidor, Buenos Aires, 2001, 334 pp.*

Con esta entrega, el poeta y crítico literario Ángel Núñez certifica, en vigoroso relieve, las pautas de análisis crítico y el escrúpulo de observación que conducen a demostrar cierta comunidad literaria latinoamericana. Para ello, condensa un repertorio donde la manera de emparentarse y estructurarse los apartados acaba formando un discurso multifacético pero esencial, propenso a una carácter que lo afirma culturalmente y lo somete a las jerarquías vernáculas. En coherencia con este sincretismo, Núñez capta desde el inicio una crónica de la América Latina que resulta conductora de una identidad literaria. Esta interrelación multiplica sus vínculos al aparecer los primeros intentos de historiarla, los primeros trabajos sistemáticos que instauraron sus configuraciones, invariantes y protocolos discursivos, siempre como factor de afinidad, concierto y ensamblaje.

Pese a su aporte de elementos probatorios para esta ligadura, Ángel Núñez es un analista lúcido, que no ignora el hecho de que los criterios para fijar los textos significativos en este ámbito no son nunca unívocos. Quien establece un canon nunca debiera adoptar en su definición el estilo de un decreto. Con esa cautela, el autor asume una diversidad de fundamentos estéticos, históricos e ideológicos, y ello le permite entrever mutaciones y variantes azarosas que desequilibran toda la aparente estabilidad del diagrama. No obstante, en este flujo de correspondencias entre la identidad local y esa literatura que viene a nutrirla, surgen matrices como el barroco y el manierismo para administrar una dinámica compartida. Bajo el mismo pabellón, se adjuntan en la gama el realismo maravilloso defendido por Carpentier y el superrealismo mágico que puso por escrito Miguel Ángel Asturias, así como las redundancias más sugerentes del acervo precolombino, a través de las cuales la lectura nos remite a un epicentro exclusivamente continental.

Rica en detalles bibliográficos y contribuciones teóricas, esta incursión en los rasgos modeladores de la literatura latinoamericana es una lectura incitante, que formula diversas nociones en torno a una identidad de carácter movedizo, acaso porque nunca acabará de resolverse. Frente a esa coyuntura tan ambigua, el autor admite de buen grado la controversia, y decide aportar instrumentos para que el lector, aun si está en desacuerdo, ejerza su valoración y disponga de un cúmulo informativo nada desdeñable. Como corresponde a un ensayo de estas cualidades, lo acompañan un aporte de ilustraciones elegido con buen criterio y el excelente prólogo que firma Antonio Candido.

Jorge Luis Borges, *Fernando Savater, Omega, Barcelona, 2002, 215 pp.*

A menudo aparece el nombre de Jorge Luis Borges en la bibliografía de Fernando Savater. En fecha muy temprana, incluyó su primer texto sobre el argentino («Borges: doble contra sencillo») en una de sus obras más populares, *La infancia recuperada* (1975), y en lo sucesivo ahondó en otras paradojas y eventualidades de la empresa borgiana, variablemente metafísica y literaria. En todo caso, el recorrido erudito se dilata en la vindicación de un Borges filósofo, cuyas construcciones narrativas revelan su aprecio por la mentalidad romántica y por otras abstracciones no menos intensas. De esta secuencia concluye Savater que gran parte del atractivo y de la dignidad estética del escritor pro-

vienen justamente «del afectuoso contagio que buscan su prosa y su verso en las preocupaciones de la filosofía». A su vez –y puesto que es palmario cómo prospera su escritura conforme a este sistema de pensamientos–, le cabe añadir a Savater que «lo verdaderamente cierto no es que Borges haga fascinante a la filosofía sino que la filosofía hace fascinante a Borges» (*El País*, 21 de agosto de 1999).

En relación con el sentido de dicha cita, viene al caso destacar cómo el filósofo español amplía algunos de sus aspectos, tanto conceptuales como estéticos, al ponderar la estrategia de su autor predilecto en un volumen como éste, conciso y de ágil lectura. Titulado en páginas interiores *Jorge Luis Borges, la ironía metafísica*, no cabe duda de que apunta hacia una vieja costumbre de Savater –la exégesis filosófica–, con frecuencia referida por sus escritos y sus traducciones. A partir de ello, podemos entender el enfoque pensado para el volumen, donde quizá lo más substancioso no sea el resumen biográfico, ni tampoco el ramillete de recuerdos que va desgranando el ensayista en capítulos como el titulado «Borges y yo». Cuando el interés se refuerza es, precisamente, al adquirir prioridad los tópicos metafísicos que Borges trocó en connotaciones inmediatas de su obra. En este plano, concluye Savater que «una de las intuiciones más geniales de Borges (y que prueba su profunda comprensión de la tradición filosófica) es que contempla las grandes construcciones especulativas no como productos refinados del uso lógico de la razón, sino por el contrario como obras maestras de la *imaginación*». En esta actividad fabuladora recurre un eclecticismo filosófico que, al decir de su admirador, «no es simple consecuencia, como él quiso hacernos creer, de incapacidad para alumbrar ideas propias, sino de un radical y poético *escepticismo*, el cual también implica una toma de postura especulativa».

Por su tono informativo, espontáneo, arraigado en el estilo que cultiva el autor en sus obras mejor difundidas, este libro se instala cómodamente en esa modalidad de ensayo que escapa de los círculos eruditos y expone sus razones a favor del lector. Una parecida observación merece el diseño de la entrega, pues la glosa que se aplica a la producción borgiana sirve de preámbulo a una antología –un «florilegio de asombros personales» lo llama Savater–, en este caso dirigida a los iniciados que prefieran releer piezas menos frecuentadas del repertorio.

Guzmán Urrero Peña

El fondo de la maleta

Multiculturalismo

En uno de los habituales deslizamientos semánticos frecuentes en su profesión, ciertos periodistas han tomado por sinónimos el multiculturalismo y el pluralismo cultural, propio éste último de las sociedades donde existe un estatuto de las libertades públicas.

En rigor, ambas categorías nada tienen que ver y responden a concepciones encontradas de la convivencia social. El multiculturalismo es una variante del historicismo romántico, según el cual las culturas son sistemas herméticos de normas, que no se tocan ni se mezclan, equivalentes e indiferentes. Se vive dentro de ellos y el sujeto que pertenece a cada uno de dichos sistemas, no puede salir de su espacio ni mestizarse con otro sistema.

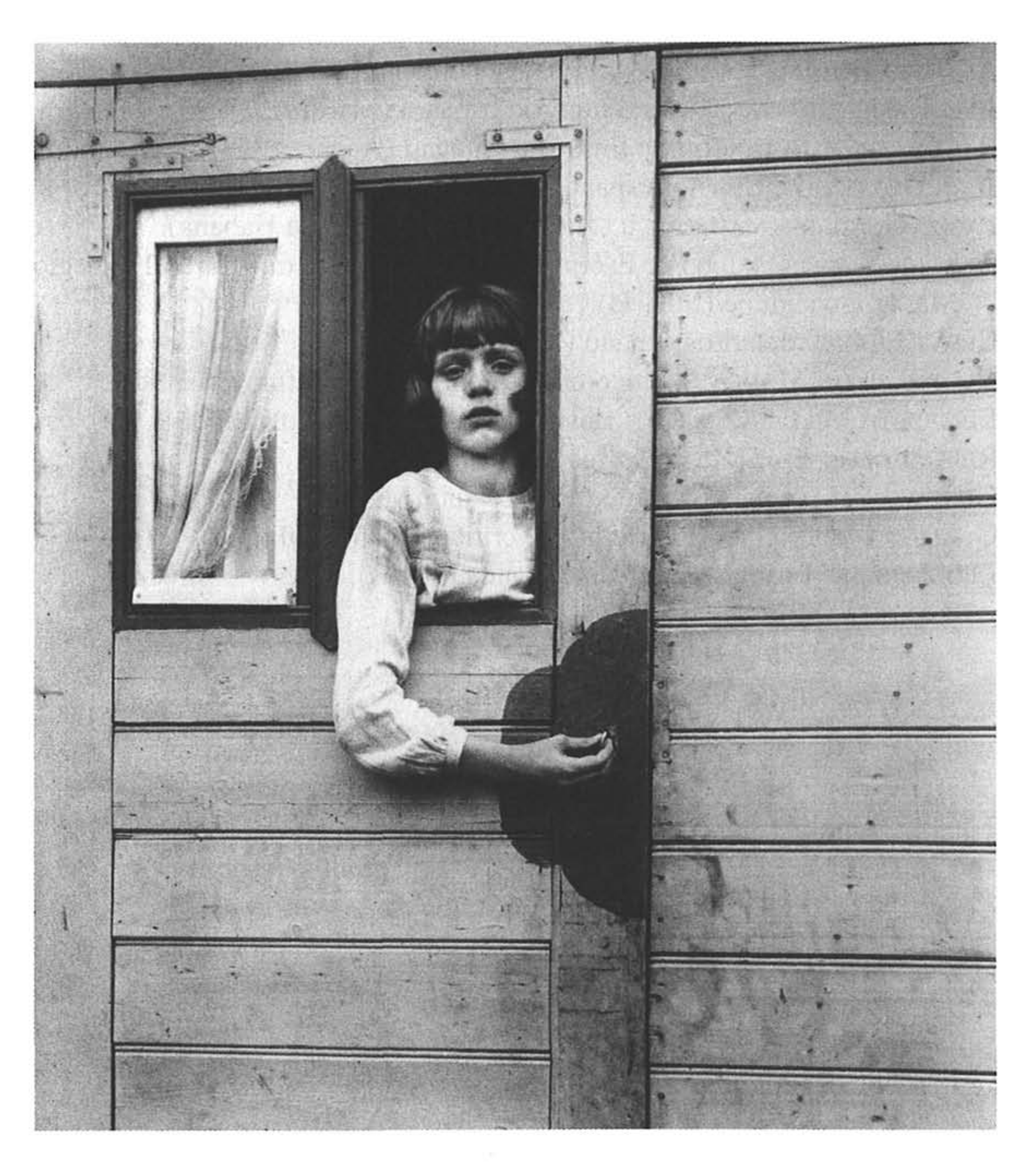
El pluralismo cultural, en cambio, admite la coexistencia de diversas culturas en una misma sociedad, en tanto ellas reconozcan los principios básicos de la civilización a la que se incorporan. Son culturas abiertas en una sociedad abierta, que dialogan entre sí, se hacen préstamos, se confrontan y se interfieren.

Más al fondo, lo que está en juego es la existencia o la inexistencia de la humanidad. La diversidad cultural de los seres humanos ¿es compatible o incompatible con una condición común a todos ellos, a todos nosotros? El multiculturalismo contesta que no, el pluralismo cultural contesta que sí.

Si aceptamos el multiculturalismo en sentido estricto, es posible que un cliente de un restaurante madrileño exija que se le sirva carne humana porque en su país el canibalismo es legal y hasta litúrgico. El ejemplo es extremo, imaginario y algo esperpéntico. Pero no lo es el caso de aquel torero de etnia gitana que contrató a un asesino profesional para que matara al amante de su mujer, invocando una supuesta ley tradicional gitana que así lo establece. También en este ejemplo, el multiculturalismo protegería al marido ofendido, aunque la ley penal española considere el caso como una incitación al homicidio agravado, en grado de complicidad.

El siglo pasado ha conocido paradigmas multiculturales de sangriento orillo. Los nazis proclamaron la existencia de valores éticos inherentes a la raza aria o, más concretamente, a la tribu germánica, que los autorizaban a someter a los pueblos inferiores y más débiles. Ideologías como la negritud y el indigenismo, asimismo el llamado feminismo de género, insisten acerca de la relatividad –valga la paradoja: absoluta– de los valores éticos. Lo que es ético para un indio, un negro o una mujer, puede no serlo para un blanco o un varón. Con lo que podríamos concluir que un blanco sería capaz de esclavizar a un negro o dar palizas a su mujer invocando la eticidad de su raza y su género sexual.

Ciertamente, la construcción de un código civilizado común a todos los seres humanos es un futurible pero, lamentablemente, no una realidad actual. Hay tablas de derechos humanos que se proclaman con la misma solemnidad con que se violan, pero no es apelando al relativismo absoluto como vamos a enderezar el entuerto. La historia está torcida, mas hemos de quererla derecha para que se rectifique. De lo contrario, el entuerto será cada vez más laberíntico.



August Sander: *Chica en camarote de feria (1926-1932)*

Colaboradores

FERNANDO AINSA: Ensayista y crítico uruguayo (Zaragoza).
CARLOS ALFIERI: Periodista y crítico argentino (Madrid).
ISABEL DE ARMAS: Crítica literaria española (Madrid).
HUGO BIAGINI: Historiador argentino (Buenos Aires).
JULIETA CAMPOS: Escritora cubana (México).
EDWARD DEMENCHÓNOK: Historiador ruso (Georgia, Estados Unidos).
EDUARDO DEVÉS LEIVA: Ensayista y crítico español (Dijón).
ANTONIO DOMÍNGUEZ VALDÉS: Ensayista chileno (Santiago de Chile).
JOSÉ RAMÓN FONTÁN: Crítico literario español (Madrid).
RAÚL FORNET-BETANCOURT: Ensayista cubano (Aachen).
JUAN GOYTISOLO: Escritor español (Marrakesh).
PABLO GUADARRAMA GONZÁLEZ: Ensayista cubano (La Habana).
ANTONIO LAGO CARBALLO: Escritor español. Antiguo director del Colegio Mayor Guadalupe (Madrid).
CÉSAR LEANTE: Escritor cubano (Madrid).
JUAN AGUSTÍN MAHIEU: Crítico cinematográfico argentino (Madrid).
ELIZABETH MILLÁN-ZAIBERT: Ensayista norteamericano (Illinois).
REINA ROFFÉ: Escritora argentina (Madrid).
GUSTAVO VALLE: Poeta y crítico venezolano (Madrid).
GUZMÁN URRERO PEÑA: Periodista y crítico español (Madrid).
LEO ZAIBERT: Ensayista norteamericano (Illinois).

CUADERNOS
HISPANOAMERICANOS

LOS DOSSIERS

CUADERNOS HISPANOAMERICANOS

Boletín de suscripción

Don ....

con residencia en ....

calle de ...., núm. .... se suscribe a la

Revista CUADERNOS HISPANOAMERICANOS por el tiempo de ....

a partir del número ...., cuyo importe de .... se compromete

a pagar mediante talón bancario a nombre de CUADERNOS HISPANOAMERICANOS.

.... de .... de 2002

El suscriptor

Remítase la Revista a la siguiente dirección ....

....

Precios de suscripción

		Euros
España	Un año (doce números)	52 €
	Ejemplar suelto	5 €

		Correo ordinario	*Correo aéreo*
Europa	Un año	109 €	151 €
	Ejemplar suelto	10 €	13 €
Iberoamérica	Un año	90 $	150 $
	Ejemplar suelto	8,5 $	14 $
USA	Un año	100 $	170 $
	Ejemplar suelto	9 $	15 $
Asia	Un año	105 $	200 $
	Ejemplar suelto	9,5 $	16 $

Pedidos y correspondencia:

Administración de CUADERNOS HISPANOAMERICANOS

Instituto de Cooperación Iberoamericana

Avda. de los Reyes Católicos, 4. Ciudad Universitaria

28040 MADRID. España, Teléfono 583 83 96

Próximamente:

Sobre Juan Marsé

Marcos Maurel
Juan Rodríguez
Fernando Valls
Jordi Gracia









5 euros